TEMI E TESTI

209

GIOVANNI PIZZORUSSO

PROPAGANDA FIDE

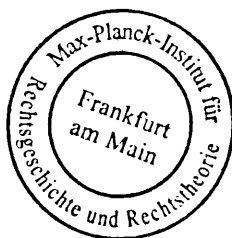
I

LA CONGREGAZIONE PONTIFICIA E LA GIURISDIZIONE SULLE MISSIONI

ROMA 2022
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: marzo 2022

ISBN 978-88-9359-596-4
eISBN 978-88-9359-597-1

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti - Pescara

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 38
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

Introduzione

PROPAGANDA FIDE OVVERO LA MISSIONE DEI PAPI TRA ROMA E IL MONDO

La storia delle missioni cattoliche in età moderna sta vivendo da qualche decennio un rinnovato interesse che riprende il tema dell'evangelizzazione come componente dell'espansione europea e lo coniuga con quello di più recente voga dello studio del mondo extraeuropeo in una prospettiva di spostamenti di uomini, di merci e soprattutto di conoscenze propria della storia globale[1]. Di questo fenomeno i missionari erano attori protagonisti, spostando se stessi e il loro bagaglio culturale e religioso di europei occidentali, cattolici soprattutto di rito latino, presenti in territori diversi per tradizioni, religioni, cultura che potevano essere possedimenti coloniali, ma anche entità statali indipendenti. La distanza non era di per sé un fattore decisivo: le diversità culturali e religiose si ritrovavano anche in spazi relativamente vicini all'Europa dando luogo a frontiere dove tali differenze si sentivano in modo anche più pronunciato provocando contrapposizioni, ma anche compromessi, commistioni o passaggi continui da un contesto all'altro. Per constatare tutto ciò basta affacciarsi sui Balcani, la prima complessa frontiera con il mondo islamico e il territorio degli ortodossi scismatici, senza dimenticarsi che l'apostolato in età controriformista era anche più spesso destinato al Nordeuropa protestante dove si presentavano analoghe situazioni[2]. Certamente, tuttavia, lo scontro culturale insito nel processo

[1] Lo testimonia un'opera come *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, ed. R. Po-chia Hsia, Leiden-Boston, Brill, 2018, all'interno di una bibliografia sempre più ampia.

[2] Il tema della frontiera religiosa e missionaria è da decenni all'ordine del giorno della storiografia, inclinando progressivamente verso parole chiave quali porosità, coesistenza, ibridazione in particolare negli spazi balcanici e del Vicino Oriente in un contesto di confronto identitario e culturale: *Les frontières de la mission*, éd. C. Brice, «MEFRIM», CIX (1997), 2, pp. 485-792; *Frontiers of the Faith*, eds. E. Andor – I.G. Tóth, Budapest, CEU-ESF, 2001; *L'Islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVIe-XXe siècles*, éds. B. Heyberger – R. Madinier, Paris, IISMM-Karthala, 2011; *Frontières religieuses dans le monde moderne*, eds. F. Bethencourt – D. Crouzet, Paris, PUPS, 2013. Più recentemente su questo tema per l'area suddetta: Ch. Windler, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und*

di evangelizzazione e di conversione si accende di particolare interesse nello spazio extraeuropeo delle Indie, occidentali e orientali, dove il confronto tra il cristianesimo occidentale e le altre religioni e culture si misurava con differenze ancora più profonde e stridenti. Di tale confronto e, più in generale, dei caratteri dei luoghi, dei popoli, delle civiltà che incontravano, i missionari erano i testimoni e gli informatori diretti. Di conseguenza le istituzioni ecclesiastiche che avevano i loro vertici nella città del papa si trovarono coinvolte in vario modo in questi scambi, in queste connessioni, in questa circolazione di saperi di portata mondiale[3]. Infatti, queste conoscenze non si accumulavano nella Città Eterna solo per la curiosità erudita di papi e cardinali, soddisfatta dai missionari più colti con relazioni, testimonianze, oggetti che si raccoglievano in biblioteche, collezioni o archivi privati. Le informazioni giungevano anche per motivi istituzionali presso quegli organi che esercitavano l'autorità universale del papa, affermatasi nella seconda metà del Cinquecento, sulla scorta di un'ampia produzione di testi da parte di diversi autori, da Possevino, a Botero, a Bellarmino. Questo orientamento verso la centralizzazione romana si esprimeva ormai presso vari ordini religiosi oltre alla Compagnia di Gesù, che pure aveva costituito un esempio di accentramento del governo delle missioni, sviluppando al contempo la circolazione a livello globale della conoscenza sul mondo tramite i suoi missionari e le sue istituzioni culturali[4]. L'universalismo della Chiesa romana imponeva

Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert), Köln, Böhlau, 2018; C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, EFR, 2019; A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier. The Balkans Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Roma, Viella, 2019.

[3] Cfr. la prolungata attenzione al tema di Roma come *ville-monde* di Antonella Romano, si vedano *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumière*, éd. A. Romano, Roma, EFR, 2008; Ead., *Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine*, in *Sciences et villes-mondes, XVIe-XVIIIe siècles*, éds. Ead. – S. Van Damme, numero monografico, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», LV (2008), 2, pp. 101-120; Ead., *Rome and its Indies: A Global System of Knowledge at the End of the Sixteenth Century*, in *Sites of Mediation: Connected Histories of Europe, 1350-1650*, éds. S. Burghartz – L. Burkart – Ch. Göttler, Leiden, Brill, 2019, pp. 23-45.

[4] Su questo cfr. *infra* il cap. I/1. Gli studi sui gesuiti uniscono la storia delle missioni ad altri temi della storia dell'ordine, in particolare la storia culturale vista in una dimensione globale. L'evoluzione degli studi sulla Compagnia e le missioni è andata di pari passo con quella della storia globale partendo da *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, numero monografico «Revue de synthèse», éds. P.-A. Fabre – A. Romano, CXX, (1999), 2-3, in cui i vari aspetti della storia della Compagnia e del suo slancio missionario si confrontano con altre storiografie tematiche (storia della scienza, dell'istruzione, della spiritualità, dell'arte: il 'désenclavement' della storiografia gesuita secondo l'espressione coniata da Luce Giard) proseguendo poi con monografie e libri collettivi come *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, éds. P.-A. Fabre – B. Vincent, Rome, EFR, 2007, e con il confronto con la storia globale, cfr. ad esempio L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge-New York, Cambridge UP, 2008; oppure *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, a cura di M. Catto – G. Mongini – S. Mostaccio, Roma, Dante Alighieri, 2010 fino al recente *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. I.G. Zupanov, Oxford, Oxford UP, 2018, in cui si nota come non solo i classici temi missionari, ma anche altri di taglio culturale siano sviluppati in una dimensione globale.

ai missionari di portare a popoli tra loro diversi insieme alla religione cattolica anche una teologia e delle pratiche di culto comuni, stabilite nei canoni tridentini (sacramenti, liturgie, pratiche religiose che avevano effetti anche nella vita sociale). In questa prospettiva, pur tenendo conto del complesso rapporto con le potenze coloniali cattoliche (e quindi della politica internazionale) e dei loro ampi diritti di intervento nelle missioni, il papato rafforzava la sua autorità di elaborazione di strategie missionarie, ma anche di semplice amministrazione ordinaria di un'iniziativa di evangelizzazione che coinvolgeva missionari di vari ordini religiosi in tutto il mondo. Per questo motivo, legato alla centralità romana, la rete globale che possiamo riconoscere nell'articolazione planetaria delle missioni aveva un carattere particolare[5], che in linea di principio mostrava punti in comune con la struttura imperiale delle grandi potenze europee proprio in virtù dei meccanismi istituzionali di governo che costituivano le connessioni fisse e continuative della rete stessa, conservandone tuttavia la peculiarità della natura spirituale e religiosa e anche culturale che si diffondeva su un territorio che costituiva un caleidoscopio di società, popoli, ordinamenti, civiltà diverse[6].

Dal 1622 esiste un'istituzione della Curia romana, la Congregazione de Propaganda Fide, fondata da papa Gregorio XV per sovrintendere all'attività missionaria che si stava ormai allargando al mondo intero con la par-

[5] Cfr. *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, a cura di G. Signorotto – M. A. Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998, e *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013. Nel lungo periodo la sintesi di Cl. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XIXe siècles*, Paris, Cerf, 2004.

[6] Sulla diffusione delle conoscenze nella dimensione imperiale culturale e istituzionale cfr. *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe-XVIIIe siècles). France, Espagne, Portugal*, éds. Ch. de Castelnau-L'Estoile – F. Rigourd, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005; *Mission d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe-XVIIIe)*, éds. Ch. de Castelnau-L'Estoile *et alii*, Madrid, Casa de Velazquez, 2011 e con un approccio diverso *Archivi del mondo moderno. Pratiche, conflitti, convergenze*, a cura di A. Buono – M. Giuli, Roma, Carocci, 2020, in particolare i saggi di M.-P. Donato, A. Buono, J.P. Zuñiga, C. Madeira Santos.

tecipazione sempre più ampia del clero soprattutto regolare[7]. Propaganda, come la Congregazione fu ben presto denominata correntemente in modo conciso, costituì pertanto l'istituzione che deteneva in nome del papa la giurisdizione su tutte le missioni della Chiesa cattolica. Essa, quindi, traduceva la teoria dell'universalismo pontificio nella pratica di organizzazione e di controllo della propagazione della fede, dalla fondazione delle missioni alla costituzione di nuove comunità cattoliche strutturate con istituzioni ecclesiastiche stabili fino alla costituzione di diocesi seguendo un modello di *plantatio ecclesiae* di matrice tridentina.

Questo amplissimo programma di espansione del cattolicesimo, concentrato in un'unica istituzione, riguardava tutto il mondo mirando alla conversione di eretici, scismatici, infedeli, pagani e anche, allo stesso tempo, alla difesa e al consolidamento di quelle comunità cattoliche di recente conversione o di consistenza minoritaria all'interno di realtà non cattoliche, come ad esempio le Chiese di rito orientale sottoposte al papa nel mondo islamico. Questa concezione cumulativa della giurisdizione dell'apostolato rese Propaganda fin dai primi anni di esistenza un attore importante del confronto culturale su scala globale. I missionari non mancavano di informare Roma dei modi e delle difficoltà in cui tale confronto si realizzava. Le loro lettere e relazioni proponevano situazioni nelle quali essi non sapevano come muoversi, rilevando reazioni negative e interpretazioni improprie dei convertendi e dei convertiti ai loro insegnamenti e alle loro pratiche religiose. In questo modo presso Propaganda ci si formava un'idea del mondo complessa che oltrepassava la dimensione strettamente giurisdizionale, che interessava direttamente i cardinali, il segretario e i consultori, assumendo un carattere di conoscenza generale del mondo. Nell'esercizio del suo impegno giurisdizionale, talvolta superando anche resistenze di matrice politica alla circolazione di certe notizie, Propaganda esercitava una forza centripeta di raccolta delle informazioni di carattere geografico, antropologico, politico, linguistico da tutto il mondo che

[7] Per un quadro generale su Propaganda non si può prescindere dall'opera collettiva curata da J. Metzler, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, tre volumi in cinque tomi, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971-76, che ripercorre la storia della Congregazione e delle missioni da essa dipendenti dalla fondazione al XX secolo secondo uno schema geografico, ma anche istituzionale. Cfr. anche dello scrivente la recente sintesi strutturata per temi G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018. Sulla Congregazione nell'Ottocento, ma con collegamenti ai secoli precedenti, è fondamentale Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994.

si ammassavano nel suo archivio[8]. Come è noto, gli archivi degli ordini regolari missionari sono anch'essi dei centri di raccolta delle informazioni. Si può avere in mente di certo l'archivio dei gesuiti come esempio di una centralizzazione documentaria che ha permesso un'elevata e ineguagliabile produzione di testi da parte di membri dell'ordine sui temi missionari o, comunque, a dimensione globale[9]. Ma questo non è il caso più frequente tra i vari ordini anche quelli di grande importanza e più antica esperienza missionaria. Ad esempio, gli ordini mendicanti (francescani, cappuccini, domenicani, agostiniani) spesso non hanno conservato molto materiale relativo alle missioni. Inoltre, ci sono molti altri ordini che hanno partecipato all'apostolato limitatamente a singoli luoghi o a specifici contributi da parte di loro membri.

Invece, fin dalla fondazione nel 1622, l'archivio di Propaganda raccoglie il materiale documentario relativo a tutti gli ordini, sia pure in varia misura, oltre che quello relativo ai secolari. Per questo motivo la documentazione del dicastero missionario offre un incomparabile sguardo d'insieme sul fenomeno dell'apostolato mondiale[10]. Si tratta spesso di memoriali, di richieste alle quali si doveva rispondere e per far questo Propaganda, se necessario, si collegava con le altre congregazioni della Curia che avevano specifiche competenze come il Sant'Uffizio o la Congregazione del Concilio. Quindi Propaganda era in una posizione di snodo tra le questioni e le conoscenze che emergevano sul terreno di missione, poi comunicate a Roma, e gli organismi curiali preposti a dare delle risposte ai missionari. Da queste si può vedere se e come a Roma si fosse compresa la realtà della missione e la complessità dei problemi che la trasmissione della fede presso altre culture comportava. A volte non si riusciva a risolvere il dubbio, si rinviava la decisione, oppure si decideva per analogia applicando a un luogo il criterio utilizzato per un altro. In questo possiamo osservare l'aspetto globale dell'universa-

[8] Cfr. l'esempio legato al missionario francescano Gregorio Bolívar, informatore di Propaganda (cfr. *infra* cap. I/3), e all'erudito linceo Johannes Faber studiato da S. Brevaglieri, *Natural Desiderio di sapere. Roma barocca fra vecchi e nuovi mondi*, Roma, Viella, 2019. Una sintesi relativa al Nuovo Mondo, G. Pizzorusso, *From the Americas to Rome: Paths of Knowledge Among the Roman Curia During the Seventeenth Century*, in *Global Perspectives in Modern Italian Culture. Knowledge and Representation of the World in Italy from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, ed. G. Abbattista, London, Routledge, 2021, pp. 73-90.

[9] M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunication im Jesuitenorden 1540-1774*, Frankfurt a.M., Campus, 2011.

[10] Si rimanda alla parte quarta di questo volume. Si sottolinea anche come non sia facile reperire negli archivi centrali degli ordini documentazione missionaria relativa a Propaganda, almeno per i secoli XVII e XVIII.

lismo romano, cattolico (nel senso etimologico), che Propaganda trasformava in prassi giurisdizionale e che risiedeva non solo nel fatto di coprire geograficamente il mondo intero, ma anche in quello di connettere tra di loro conoscenze arrivate da parti diverse e confrontarle in un'attività di giurisdizione unitaria. Naturalmente spesso questo produceva in loco delle frizioni e delle contraddizioni che i missionari sul campo non mancavano di segnalare e che potevano indurre la Congregazione, non senza difficoltà e resistenze, ad ammorbidire le decisioni, a lasciare ai missionari stessi dei margini di adattamento, a badare di più alla sussistenza della missione che non a un'ortodossia pura. Si creò così quella vasta giurisprudenza missionaria che ritroviamo nella documentazione di Propaganda (e del Sant'Uffizio) in cui l'applicazione del diritto canonico vedeva spesso prevalere normative speciali o particolari[11]. Questa conoscenza di tipo giuridico filtrava dagli uffici della Congregazione verso l'esterno e si univa alle informazioni di taglio geografico, storico o linguistico. Vi era quindi, oltre a un processo di accumulazione, anche quello di produzione di conoscenze che entravano in circolo in Italia e oltralpe fin nelle stesse missioni e anche oltre le barriere confessionali e linguistiche.

In proposito va ricordato che Propaganda ospitava nel suo palazzo due istituzioni da essa dipendenti che avevano un ruolo importante nella dimensione culturale globale della Congregazione. La prima era la Tipografia poliglotta (fondata nel 1626) che pubblicava testi nelle lingue più varie e negli alfabeti non latini, in particolare l'arabo e gli altri idiomi del Vicino Oriente. Abbiamo la traduzione nelle varie lingue dei testi della tradizione cristiana utili all'azione missionaria e anche resoconti di missionari nonché una vasta gamma di testi di linguistica (alfabetari, grammatiche, lessici). Questi testi erano destinati a una grande diffusione che si allargò presto anche al mercato librario[12]. La seconda istituzione era il Collegio Urbano (fondato nel 1627) che riuniva giovani seminaristi che dovevano essere formati per diventare i missionari dei loro popoli (secondo la strategia del clero nazionale o indigeno). Questa istituzione (tuttora esistente) mirava a realizzare nel lungo soggiorno degli allievi una formazione 'romana' di questo clero (che nel caso delle carriere più brillanti potevano arrivare anche alla carica di vescovi o vicari apostolici) per poter avere poi nelle missioni dei referenti fidati e abituati alle pratiche curiali romane. Spesso (e ciò continuò fino al Novecento) emergevano invece le drammatiche difficoltà dell'ambientamento, del contatto culturale che portava molti di questi giovanissimi seminaristi a forme di disagio mentale, alla morte o all'abbandono della vita ecclesiastica[13].

Non manca nella documentazione di Propaganda l'informazione politica sia derivante dall'attività sul campo, malgrado i divieti rivolti ai missionari di occuparsi di questi argomenti, sia soprattutto nell'inevitabile rapporto tra le missioni e la divisione confessionale in Europa o tra esse e il colonialismo nel mondo. Bisogna ricordare che Propaganda, in quanto organo della Curia, rifletteva la politica della Santa Sede rispetto agli stati. In molti casi, le concessioni dei papi in materia di missioni (i patronati iberici, la 'protezione' francese) costituivano degli ostacoli alla giurisdizione di Propaganda che, pur talvolta protestando, si doveva adeguare alle posizioni del papa. Ciò non significava che essa chiudesse gli occhi sulla politica internazionale, anche grazie al legame diretto e intenso che fin dalla fondazione aveva stabilito con le nunziature apostoliche. Al contrario questi temi erano presenti nella documentazione ricevuta e prodotta dal dicastero che, anche sotto questo punto di vista, era ed è un punto di osservazione sul mondo nel rapporto tra conversioni e interessi politici, geostrategici e coloniali.

La pratica giurisdizionale di Propaganda sulle missioni mostra come il nuovo universalismo romano fosse costituito di molte realtà giustapposte che corrispondevano ai vari luoghi, popoli e culture con cui esso si misurava. In tale confronto, proprio il carattere unitario della Chiesa cattolica, attraverso un'istituzione come Propaganda, accentuava l'immagine di differenziazione caleidoscopica che costituiva la caratteristica generale del sistema normativo e giurisdizionale come risposta alla diversità presentata dalle realtà locali. Pertanto è certamente necessario evitare il rischio di un appiattimento generale dell'interpretazione del governo universale spirituale della Chiesa in una astorica uniformità che schiaccia le differenze nel tempo e nello spazio. La sfida di un approccio globale alla storia della Sede apostolica dovrebbe al

[11] Si rimanda alla parte terza del volume.

[12] J. de Clercq – P. Swiggers – L. van Tongerloo, *The Linguistic Contribution of the Congregation de Propaganda Fide*, in *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni*, a cura di M. Tavoni, vol. II, *L'Italia e l'Europa non romanza. Le lingue orientali*, Modena, Mucchi, 1996, pp. 439-457; G. Pizzorusso, *Polyglotte mais d'abord orientale: l'imprimerie de la Propaganda Fide au XVIIe siècle*, in *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVIe-XVIIIe siècles)*, éds. A. Girard – B. Heyberger – V. Kontouma, Paris, Brepols, in corso di stampa.

[13] G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498; Id., *Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)*, «Bollettino di Demografia Storica», XXII (1995) [1997], pp. 129-138 e *Romani d'intelletto e di cuore: seminaristi canadesi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1829-1908)*, «Il Veltro», XXXVIII (1994), 3-4, pp. 151-162.

contrario rappresentare proprio tali differenze e l'importanza dei fattori locali[14]. Tuttavia, ripercorrendo la storia di Propaganda, obiettivo di fondo di questo volume, si devono anche prendere in esame i caratteri dell'istituzione, mettendone in evidenza l'unitarietà della concezione, destinata ad affrontare, seguendo un paradigma definito (quello tridentino), la complessità del mondo. Certamente questo non può non portare lo storico a rischiare di assumere una visione eurocentrica dell'azione missionaria, che risponde alla mentalità dell'epoca dei responsabili della Congregazione e degli stessi missionari sul campo. Tuttavia, proprio la circolazione di informazioni, conoscenze, decisioni, influssi, connessioni all'interno di questa entità complessa che era il cattolicesimo nella sua diffusione su scala mondiale rivela le difficoltà e le aporie di tale diffusione permettendo di evidenziare anche come la prassi di governo delle missioni fosse segnata da eccezionalità, differenze, deroghe, anche rispetto agli apparati istituzionali e agli strumenti giuridici[15].

Abbiamo voluto tenere insieme queste due prospettive di fondo dello studio su Propaganda, quella istituzionale e quella culturale, in quanto costituiscono i due assi su cui si struttura questa raccolta di saggi che è stata pensata per articolarsi in due volumi. Il primo, che qui si introduce, è relativo agli aspetti istituzionali utili a definire il soggetto di questa ricerca per poter conoscere sia come nacque Propaganda, come venne finanziata e in quale quadro politico e giuridico si inquadravano le sue competenze, sia come lavorava questa burocrazia missionaria romana anche nelle ramificazioni esterne che la collegavano ad altre istituzioni della Chiesa, dalle varie congregazioni di Curia alle nunziature apostoliche, agli ordini regolari. Il secondo volume in preparazione riguarderà, sempre dalla prospettiva di Propaganda, alcuni contesti politici locali nei quali essa intervenne e gli aspetti culturali della sua attività legati allo studio delle lingue, alla stampa dei libri e alla giurisdizione sui collegi. In entrambe queste due direttrici della ricerca il ruolo della circolazione delle conoscenze, della diffusione delle informazioni per la pratica

[14] Sulla critica all'equazione globale-universale e in particolare su questo punto applicato al ruolo globale della Compagnia di Gesù, ma anche dell'intera Chiesa cfr. A. Romano, *L'universalismo della religione cattolica come fenomeno globale*, pp. 122-124. Un approccio legato meno ai dibattiti storiografici e più all'attività missionaria, H. Maurier, *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme. Contributions à une histoire en cours*, Paris, Cerf, 1993.

[15] Il dibattito su storia della Chiesa e storia globale comprende, ma va anche oltre il tema missionario cfr. il forum con vari interventi, *The Apostolic See and the World: Challenges and risks facing global history*, a cura di B. Albani, «Rechtsgeschichte/Legal History», XX (2012), pp. 329-403.

giurisdizionale è fondamentale e si alimenta di continuo. Questo risultato giustifica, a nostro avviso, l'interesse per uno studio generale su Propaganda, che cerchi di evitare il pericolo di un approccio rigidamente 'internalista', senza pretendere di costituire una storia delle missioni, né tanto meno un'analisi sui singoli luoghi di missione, che non possono limitarsi solo a un punto di vista romano basato sulla documentazione della Congregazione.

L'obiettivo del presente volume è quello di studiare il funzionamento dell'organismo che rappresenta l'istituzionalizzazione del potere universale del papa nel contesto delle missioni cattoliche in tutto il mondo dal XVII secolo in avanti. Il ruolo del pontefice nelle missioni non era una novità, anzi era un punto frequentemente richiamato nella retorica di Propaganda, da Gregorio Magno per l'evangelizzazione del Nordeuropa alle missioni dei mendicanti verso i Tartari e in Cina nel XIII e XIV secolo[16]. Il discusso legame tra la missione e la Crociata era connesso alla figura del papa che convocava i *milites Christi* per le imprese nel Levante dove si faceva rappresentare da suoi legati[17]. Tra XV e XVI secolo le divisioni religiose si mantenevano con lo scisma ortodosso nel mondo 'greco' (in senso religioso, linguistico e rituale) che non era stato risolto con il concilio di Ferrara-Firenze, con l'a-

[16] Nel 1678 il segretario Urbano Cerri preparò un rapporto sull'attività di Propaganda per le missioni del mondo da presentare a Innocenzo XI, che abbiamo utilizzato spesso in questo volume. Per omaggiare il papa Cerri premette al suo testo un'introduzione nella quale inneggia a quanto fatto per la propagazione della fede dai pontefici di nome Innocenzo predecessori di papa Odescalchi. Partendo dal primo regnante all'inizio del V secolo («di nazione albanese», ma di Albano ai Castelli) fino al secondo e al terzo (regnanti tra XII e XIII secolo), egli esalta la lotta alle eresie dai catafrigi e novaziani fino ai patareni di Bosnia e agli albigesi di Francia. Dal quarto al sesto (vissuti tra XIII e XIV secolo) prevale un'attività missionaria nel vicino Oriente islamico e ortodosso. Con il settimo (inizi del XV secolo) si esalta l'opposizione allo scisma dell'antipapa Benedetto XIII. Con l'ottavo (Giovan Battista Cibo regnante alla fine del XV secolo) si sottolinea la guerra antiturca, la conversione del re del Congo e la diffusione della fede in America (in realtà il papa morì pochi giorni prima della partenza di Colombo da Palos). Al nono (Giovanni Antonio Facchinetti che regnò solo due mesi nel 1591) si attribuisce la lotta contro l'eresia in Francia, la fondazione di un collegio per i turchi convertiti e lo stimolo alla missione in Giappone. Infine il decimo, Giovanni Battista Pamphili (1644-1655), attivo membro di Propaganda, si vede attribuito un generale progresso delle missioni nei vari continenti e la lotta al giansenismo. Questo elenco costituisce un esempio di come nell'idea di missione venissero cumulati vari ambiti e obiettivi di apostolato di cui il pontefice era il responsabile, Cerri, *Relazione*, ff. 48r-49v e la parte prima di questo volume.

[17] Le lettere pontificie di accredito dei missionari, alle quali poteva seguire la risposta del khan, attestano la continuità del ruolo pontificio, cfr. i testi in R. Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Cerf, 2003 e *Legati, delegati e l'impresa d'Oltremare (secoli XII-XIII). Papal Legates, Delegates and the Crusades (12th-13th Century)*, a cura di M. P. Alberzoni – P. Montaubin, Turnhout, Brepols, 2011.

vanzata dell'Islam nei Balcani e la divisione confessionale del Nordeuropa a seguito del propagarsi del protestantesimo. Intanto le scoperte geografiche avevano allargato il mondo conosciuto e, di conseguenza, aumentato il numero dei popoli da convertire ampliando il campo d'intervento apostolico per il recupero del territorio perduto.

Di fronte a tutto questo il papato del primo Cinquecento non aveva mostrato una volontà d'intervento nel campo delle missioni malgrado le sollecitazioni che gli erano state rivolte nel contesto di un generale rinnovamento spirituale della Chiesa. I papi affidarono le missioni alle potenze coloniali iberiche, indenni dalla Riforma protestante, tramite il patronato regio. Le esitazioni e i compromessi del papato rinascimentale portarono al controllo di fatto degli stati sull'apostolato finendo anche per 'nazionalizzare' il clero missionario che proveniva in massima parte dalle nazioni stesse, innescando un problema di duplice lealtà tra il sovrano e il pontefice. In prospettiva iniziava a realizzarsi a livello globale, cioè con un'estensione dalle madrepatrie ai possedimenti transoceanici, quel fenomeno di trasformazione della cattolicità europea in una «federazione di chiese nazionali»[18] sulle quali il papa aveva un'autorità limitata e, spesso, non sostanziale.

Il discusso silenzio del Concilio di Trento sulle missioni è stato ricondotto a varie motivazioni: la preminenza del confronto con i protestanti, le esigenze di riforma interna della Chiesa, l'assenza dell'episcopato americano (l'unico extraeuropeo all'epoca). Il Concilio si era occupato di migliorare le strutture ecclesiastiche esistenti, non quelle in divenire come le missioni, situate al di fuori della cattolicità e in una condizione spesso difficile e incerta e affidate dal pontefice agli ordini regolari per l'azione apostolica e alle monarchie cattoliche per l'organizzazione e il finanziamento. Tuttavia il paradigma tridentino ebbe una successiva notevole influenza anche nel mondo missionario[19]. Certamente costituì l'asse portante della stessa riaffermazione della centralità pontificia e della Chiesa latina in una prospettiva globale e quindi nella direzione dell'apostolato, pur se generò contraddizioni nella realtà sfaccettata delle missioni nel confronto con le culture dei

[18] A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma, Viella, 2011, p. 9.

[19] P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010. Cfr. anche A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001; Id., *Lo stato della religione tra l'Italia e il mondo: variazioni cinquecentesche sul tema*, «Studi storici», LVI (2015), 2, pp. 29-48. Cfr. anche P. Prodi, *Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la "conquista spirituale" dell'America*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, pp. 267-293.

popoli da evangelizzare, contraddizioni non di rado evidenziate dagli stessi missionari[20].

Dal Concilio la figura del pontefice uscì rinforzata e, nella seconda metà del XVI secolo, l'idea della centralità del potere spirituale del papa nella dimensione universale si affermò con l'elaborazione di teorie e con l'azione di strumenti di governo come le congregazioni cardinalizie e le nunziature apostoliche che agivano, o almeno tentavano di farlo, anche verso i territori extraeuropei (si vedano, ad esempio, le ruvide controversie giurisdizionali con Filippo II sul patronato in America). Fu un processo lento perché si trattava di invadere il campo alle monarchie coloniali in un quadro che si ampliava e si complicava nei vari teatri di azione missionaria che comprendevano anche i territori dell'Europa protestante e ortodossa e dell'Islam in una dimensione globale che emerse con particolare chiarezza nelle *Relazioni Universali* di Giovanni Botero[21].

L'elaborazione di una strategia e della modalità istituzionale e operativa dell'intervento pontificio nelle missioni presentò varie alternative: creare un'unica congregazione cardinalizia? optare per commissioni incaricate di singole aree o popolazioni? insistere maggiormente sulla fondazione di collegi 'nazionali' di formazione missionaria sottoposti al pontefice? creare una figura di soprintendente generale sull'intero apostolato? affidare direttamente ai nunzi apostolici la giurisdizione sulle missioni? La scelta fu un percorso lungo che coinvolse anche membri di ordini regolari, come si vedrà nei vari capitoli, prima i gesuiti, poi soprattutto altri che si orientavano all'azione missionaria, in particolare i carmelitani scalzi, e che permise di mettere a fuoco un'idea di missione più complessa e fece emergere la diffidenza delle potenze coloniali cattoliche verso un'istituzione di Curia. È importante ribadire che i vari esperimenti messi in atto e poi falliti in più di mezzo secolo vanno collocati storicamente negli anni in cui furono tentati e non vanno interpretati finalisticamente solo come precursori di Propaganda. Essi, tuttavia, lo furono non tanto per la loro collocazione nel tempo, quanto per il fatto che la soluzione che si affermò come definitiva nel 1622 portò con sé le

[20] S. Ditchfield, *De-Centering the Catholic Reformation: Papacy and Peoples in the Early Modern World*, «Archiv für Reformationgeschichte», CI (2010), pp. 186-208 e G. Marcocci, *Missionari contro il Concilio: la resistenza ai decreti tridentini negli imperi iberici di età moderna*, in M. Catto – A. Prosperi, *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 461-477.

[21] R. Descendre, *L'État du Monde: Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève, Droz, 2009 e *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, a cura di E. Andretta – R. Descendre – A. Romano Roma, Viella, 2021.

tracce delle precedenti esperienze, alcune delle quali restarono molto attive e importanti come i collegi pontifici per la formazione dei missionari "nazionali" di cui Propaganda assunse il controllo o la collaborazione stretta con le nunziature[22]. Certamente la fondazione della Congregazione fu una svolta definitiva: il papa aveva finalmente preso in carico la questione missionaria inserendola nel sistema di governo della Chiesa.

Nell'età della Controriforma l'affermazione di un'istituzione pontificia non consisteva soltanto nella sua attività verso il clero e i fedeli, ma anche nel prestigio che assumeva nella Curia e nella visibilità che aveva nella città del papa, che si riverberava nell'intero mondo cattolico. Proprio perché strumento dell'affermazione dell'universalismo pontificio, Propaganda doveva avere una forte immagine romana, che rendeva in modo adeguatamente solenne e concreto la sua opera per la diffusione della fede cattolica nel mondo[23]. Nello spirito della Controriforma di esaltare Roma come vertice della Chiesa universale anche a fini conversionistici[24], Propaganda ebbe un inizio molto intenso, grazie ai pontificati di Urbano VIII e di Innocenzo X, che le consentì di diventare rapidamente un'istituzione nota a livello planetario nei secoli a venire.

In primo luogo, si provvide all'allestimento di una sede degna di ospitare un'istituzione di tanto prestigio. Il palazzo del dicastero venne donato a Propaganda dal prelato spagnolo residente a Roma, Juan Bautista Vives, che lo aveva acquistato dalla famiglia Farrattini, allo scopo di stabilirvi un collegio di formazione dei missionari. Il palazzo era inserito nel quartiere spagnolo che circondava l'ambasciata di Spagna (palazzo Monaldeschi affit-

[22] Ho sviluppato recentemente questo punto in *Burocrazia curiale e meccanismi decisionali per la giurisdizione missionaria: la Congregazione De Propaganda Fide nel XVII secolo*, in *Governare per Congregazioni. La Curia papale tra pratiche istituzionali e logiche informali*, a cura di M. C. Giannini – S. Giordano «Archivum Historiae Pontificiae», LIII (2019 [2020]), pp. 261-300.

[23] Questo aspetto è molto presente anche nella retorica di esaltazione dell'azione della Congregazione. Nel 1631 il segretario Francesco Ingoli scrisse una relazione in forma epistolare descrivendo in quattro lettere l'attività missionaria nelle «quattro parti del mondo», i continenti allora conosciuti, che utilizziamo molto in questo volume. A conclusione del suo scritto aggiunse una «quinta lettera delle cose fatte in Roma per la Propagatione della Fede» evidenziando così la centralità di Roma come 'quinta parte' del mondo dove le istituzioni della Chiesa si impegnano per l'apostolato, Ingoli, *Relazione*, pp. 269-289.

[24] G. Labrot, *L'Image de Rome: une arme pour la Contre-Réforme: 1534-1677*, Seyssel, Champ Vallon, 1987 (ediz. italiana *Roma caput mundi: l'immagine barocca della città santa, 1534-1677*, Napoli, Electa, 1997); I. Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011; *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi *et alii*, Viterbo, Sette Città, 2014.

tato nel 1622 da Francisco Fernandez de la Cueva, duca di Albuquerque per stabilirvi l'ambasciata e poi acquistato e ampliato da Filippo IV negli anni 1650). Nel palazzo della Congregazione la cui sistemazione architettonica fu affidata prima a Gian Lorenzo Bernini e poi a Francesco Borromini (di cui è nota soprattutto la cappella dei Re Magi, che sostituì la precedente del Bernini con la medesima titolazione, ma che ha ispirato anche la facciata su via di Propaganda ricca di simboli evangelici)[25]. In seguito, il palazzo venne allargato sopraelevando e unendo le costruzioni precedenti in un unico edificio fino a formare l'*insula* trapezoidale tra S. Andrea delle Fratte e piazza di Spagna definita dalla via Paolina (ora via Due Macelli) e quella che poi fu chiamata via di Propaganda (all'epoca anch'essa detta via Paolina) dove si trova la facciata borrominiana, mentre quella del Bernini, corrispondente al lato più breve del trapezio, guarda su piazza di Spagna.

Le istituzioni culturali di cui si è parlato dianzi, il Collegio Urbano con la biblioteca e la Tipografia poliglotta contribuirono alla fama del palazzo e della Congregazione. Entrambe erano oggetto di visita di stranieri di prestigio, specialmente delle famiglie regnanti, citate in molte relazioni di viaggiatori e segnalate dalle guide per turisti. Nel Collegio si assisteva alla 'festa delle lingue', la cerimonia nella quale gli alunni delle diverse nazioni (che saranno detti «propagandisti») si esibivano in recite nelle loro lingue madri, una ricorrenza che si ripeteva annualmente il 6 gennaio per l'Epifania, giorno di festa per Propaganda proprio per l'esaltazione simbolica dei Re Magi.

Nella Stamperia venivano apprezzate le collezioni di punzoni degli alfabeti delle lingue più lontane ed esotiche, con i quali venivano stampati i testi utili ai missionari per il loro compito apostolico: dizionari, grammatiche, catechismi, relazioni missionarie e testi come la *Doctrina christiana* di Bellarmino o l'*Imitatio Christi* di Tommaso da Kempis tradotti nelle varie lingue

[25] Cfr. G. Antonazzi, *Il palazzo di Propaganda*, Roma, De Luca, 2005; P. Stein, *Francesco Borrominis Fassade des Palazzo di Propaganda Fide in Roma*, München, s.ed., 1987; R. Stalla, *Architektur im Dienst der Politik--Borrominis Kirchenbau der Propaganda Fide in Rom. Ein jesuitischer Bautypus für die Zentrale der Weltmission*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXIX, 1994, pp. 289-341; J. Connors, *Francesco Borromini. La vita (1599-1667)* in R. Bösel Ch. L. Frommel, *Borromini e l'universo barocco* (catalogo della mostra Roma, Palazzo delle Esposizioni, 1999-2000), Milano, Electa, 1999, vol. I. pp. 7-21. I. Arcangeli, *Il palazzo dei Farrattini: primo nucleo della sede storica di Propaganda Fide*, «Urbaniana University Journal», LXXII (2019), 3, pp. 145-168; Ead. *La decorazione di fine Cinquecento presso Palazzo Farrattini ora Propaganda Fide, ibidem*, LXXIII (2020), 3, pp. 241-255. Sulla collocazione urbana del palazzo nel *barrio* spagnolo, A. Anselmi, *Il quartiere dell'ambasciata di Spagna a Roma*, in *La città italiana e i luoghi degli stranieri XIV-XVIII secolo*, a cura di D. Calabi – P. Lanaro, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 206-221.

e spesso stampati con i loro caratteri alfabetici, che costituivano il vanto della Tipografia. La produzione di questi libri fu intensissima e anche costosissima nei primi decenni di attività. Propaganda ne favorì un'ampia diffusione nelle missioni, ma anche nel mercato librario europeo, rivaleggiando con i più affermati centri editoriali del mondo protestante come Leida e Londra. Così i libri di Propaganda presero a circolare con i frontespizi in cui campeggiava il sigillo della Congregazione raffigurante Cristo con gli apostoli circondati dal versetto del Vangelo di Marco: «Euntes in universum mundum, Praedicate evangelium omni creaturae» (Mc. 16, 15) con la scritta «typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide».[26]

L'espressione «Propaganda Fide» si affermò nel mondo riducendosi per ellissi nell'ancora più conciso e icastico «Propaganda», vocabolo destinato a diffondersi nelle varie lingue con uno slittamento di significato, come già riconoscevano vecchi vocabolari di universale prestigio come il Littré. Infatti la denominazione della Congregazione ha mutato questo aggettivo verbale latino (un gerundivo al caso ablativo femminile del verbo *propagare*) in un sostantivo, rimasto pressoché identico nel passaggio nelle principali lingue moderne, che ha avuto fino ai nostri giorni sempre più importanza a partire dalla fine del Settecento con lo sviluppo degli stati, dell'opinione pubblica e della comunicazione politica, assumendo un'innegabile sfumatura negativa[27].

Questo cambio di significato venne esecrato dal neoguelfo Niccolò Tommaseo che, intervenendo nel suo dizionario in difesa del nome della Congregazione, proponeva addirittura di bandirne l'uso non appropriato:

> Ma, perchè gli avversarii delle cose sacre prendono volentieri così le parole come le cose agli usi proprii, *Fare una propaganda, Far propaganda*, dicesi anco di Società o impresa o azione cospirante di più pers[one] per fondare o distruggere checchessia, per piantare e spiantare, per affermare e negare. Sarebbe da smettere[28].

[26] Pizzorusso, *Polyglotte mais d'abord orientale*, in preparazione.

[27] La Congregazione romana viene naturalmente considerata nelle principali opere sulla storia della propaganda religiosa di età moderna, cfr. ad esempio, J. Ellul, *Storia della propaganda*, Napoli, ESI, 1983 (ediz. originale Paris, PUF, 1976), pp. 61-62 e A. Pizarroso Quintero, *História de la propaganda. Notas para un estudio de la propaganda política y de "guerra"*, Madrid, EUDEMA, 1990, pp. 80-81 (ringrazio Matteo Sanfilippo per la segnalazione di questo secondo volume). Vedi anche F. D'Almeida, *Propagande, histoire d'un mot disgracié*, «Mots. Les langages du politique», LXIX (2002), doi.org/10.4000/mots.10675; G. B. Boccardo, *De Amicis e le parole della persuasione: propaganda e propagandista*, in *L'idioma gentile. Lingua e società nel giudizio nella narrativa di Edmondo De Amicis*, a cura di G. Polimeni, Pavia, Ed. S. Caterina, pp. 149-162.

[28] Vedi il sito *Tommaseo Online* (www.tommaseobellini.it) *sub voce Propaganda* (III, 1276), citato in Boccardo, *De Amicis*, p. 153. Ricordiamo che Tommaseo al momento della Repubblica romana (1849), scrive il saggio *Roma e il mondo* in cui riafferma il primato universale del potere spirituale dei papi.

A Roma, per i romani e per quei missionari che almeno una volta nella vita giungevano dalle loro sperdute missioni nella Città Eterna, Propaganda era soprattutto un luogo fisico, il grande palazzo che si affacciava su Piazza di Spagna. In esso la Congregazione mantiene tuttora la sua sede (e fino al 2001 anche l'archivio storico ora al Gianicolo) con una continuità che ha superato momenti critici come la Repubblica romana e l'occupazione napoleonica conservando la stessa forza di identificazione di luogo politico del potere universale pontificio. Ad esempio, scriveva il Belli nel sonetto *Li Regni der Papa* del 1834:

> È tanto vero ch'er Papa è monarca
> Fin de Gerusalemme e ce commanna
> Ch'io co st'orecchie ho inteso a Propaganna
> Che lui sempre ce nomina er Padriarca[29].

Ben presto, subito dopo la fondazione della Congregazione, il successo di questo nome, Propaganda, si diffuse nel mondo intero. Sorsero diverse associazioni missionarie che volevano esibire questa denominazione tanto che già Urbano VIII emanò un breve il 13 marzo 1640 che impediva di assumerla senza un esplicito controllo e consenso della Congregazione stessa, divieto che non venne osservato in varie situazioni[30].

La forza dell'espressione latina «propaganda» era destinata a imprimersi nelle menti e a imporsi nelle varie lingue. Ad esempio, nei primi anni del XVIII secolo, il filosofo ugonotto francese Pierre Bayle, ormai trasferitosi in Olanda, in uno dei suoi scritti contro la superstizione, richiamò il nome del dicastero pontificio quando scriveva che i tedeschi, per combattere la diffu-

[29] G. G. Belli, *I Sonetti*, Milano, Feltrinelli, 1965, vol. III, p. 1313 (sonetto n. 1243, 26 aprile 1834). Questo papa dell'epoca del Belli era Gregorio XVI, il camaldolese Mauro Cappellari, l'unico cardinale prefetto di Propaganda a passare direttamente da tale carica al soglio di S. Pietro.

[30] J. Metzler, *Contraffazioni di «Propaganda Fide»? la Sacra Congregazione «de Propaganda Fide» difende il suo nome*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXX (1977), pp. 30-49. Ad Avignone e a Grenoble sorsero due società missionarie alle quali da Roma si chiese di cambiare il nome in quanto simile a quello di Propaganda, B. Jacqueline, *Missions en France*, in *Memoria Rerum*, I/2, p. 141. A Torino esisteva il *Consilium de Propaganda Fide et de extirpandis hereticis*, congregazione laica legata all'arcivescovo, la cui violenta ostilità alla metà del secolo contro i valdesi suscitò anche la risposta di Cromwell con l'invio di denari a sostegno dei perseguitati. Su questo cfr. la denuncia dello storico e pastore valdese franco-italiano A. Muston, *The Israel of the Alps. A Complete History of the Waldenses of Piedmont*, London, Blackie and son, 1856, vol. I, pp. 321-380 (ediz. originale francese, Paris, Librairie de Marc Ducloux, 1851) e anche C. Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle valli del Pinerolese, Secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006, p. 110.

sione delle credenze più disparate, «necessitavano di una congregazione *de propaganda incredulitate*, così come si era sentita dai cattolici la necessità di una congregazione de propaganda fide per il Giappone e la Cina»[31].

Altri andarono oltre la questione del nome: Voltaire espresse ad esempio una vera e propria accusa diretta contro la Congregazione, benché storicamente inattendibile:

Dès que les Européens eurent franchi le cap de Bonne-Espérance, la Propagande se flatta de subjuguer tous les peuples voisins des mers orientales, et de les convertir. On ne fit plus le commerce d'Asie que l'épée à la main; et chaque nation de notre Occident fit partir tour à tour des marchands, des soldats, et des prêtres[32].

Ma la dimensione universalista attrasse anche uomini politici come Oliver Cromwell che nel 1657 avrebbe voluto formare «a council for the Protestant religion, in opposition to the congregation de propaganda fide, at Rome» dotato di diecimila sterline l'anno con segretari che dovevano tenere la corrispondenza con tutti i luoghi del mondo, essere informati sullo stato della religione e consultori che si occupassero di tutto il mondo secondo una divisione in quattro zone[33]. L'imitazione era tale che prevedeva l'affiancamento di un collegio per la formazione del clero anglicano nelle controversie (il Chelsea college) che in parte ricorda il Collegio Urbano[34].

Tornando in Italia, nel fronte cattolico vediamo come un entusiasta sostenitore di Propaganda fosse Vincenzo Gioberti, che, in una prospettiva neoguelfa, nella sua opera *Del primato morale e civile degli italiani* vede nella Congregazione missionaria la realizzazione cosmopolita «il cui onore è di tutti i cattolici, ma specialmente italiano, perché la mano che [la] muove e [la] indirizza è in Italia»[35]. Gioberti riferisce anche due ammirate testimonianze

[31] Citazione da W. Monter, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 170.

[32] Voltaire, *Dictionnaire philosophique, ad vocem* «Japon», Paris, Garnier, 1879, vol. III p. 495.

[33] G. Burnet, *Bishop Burnet's History of His Own Times*, London, Thomas Ward, 1724, p. 77. La notizia sarebbe riferita a Gilbert Burnet da Giovanni Battista Stoppa, avventuriero protestante originario dei Grigioni, che avrebbe cercato fortuna in Francia e poi in Inghilterra presso Cromwell (notizie su di lui, *ibidem*, p. 65); vedi anche *infra* il cap. II/3.

[34] L'apprezzamento da parte protestante è sottolineato dalla storiografia cattolica, J. Metzler, *Protestant reactions to the Founding of the Roman Congregation for the Propagation of the Faith (1622)*, «International Bulletin of Mission Research», XI (January 1987), 1, pp. 19-20.

[35] «Io osservo infatti che l'universalità è uno dei titoli più cospicui del genio italico e che l'Italia fu sempre civilmente e religiosamente la più cosmopolitica delle nazioni», V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, tomo II, Napoli, C. Batelli, 1848, p. 45-46. Ampie citazioni degli elogi di Gioberti per Propaganda e, in particolare, del carattere italiano dell'universalismo e del cosmopolitismo, in G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra*

di autori diversi. La prima è «di un protestante antico e tedesco» lo storico delle religioni Johann Lorenz von Mosheim che nelle sue *Institutiones historiae ecclesiasticae libri IV* del 1726 esalta le imprese di Propaganda per l'invio di missionari, per la stampa dei libri, per i seminari per il clero indigeno («elle bâtit des maisons où l'on nourrit et instruit les jeunes idôlatres qu'on envoie à Rome pour qu'ils puissent, à leur retour instruire leurs compatriotes et les tirer de l'aveuglement dans lesquels il sont plongés»). Per Mosheim i progetti della Congregazione sono tanto vasti quanto incredibili e i suoi membri si riuniscono in un palazzo magnifico «dont la situation delicieuse contribue à augmenter l'éclat et la grandeur». La seconda testimonianza raccolta da Gioberti è di «uno storico moderno e nostrale», il milanese Carlo Botta di cui riporta un ampio stralcio tratto dal libro XXIV della *Storia d'Italia dal 1789 al 1814* pubblicata nel 1824. Botta fa precedere a un'ampia rassegna sulle attività e l'organizzazione di Propaganda le motivazioni dell'interesse di Napoleone «al quale piacevano le cose che potevano muovere il mondo». Infatti come strumento di civilizzazione Propaganda «poteva anche mirabilmente aiutare la diplomazia e la politica [...] perciocché un capo solo reggeva e muoveva infiniti subalterni posti in tutte le parti del mondo»[36]. Bonaparte, attratto dalla diffusione mondiale dei contatti di Propaganda, dichiarò imperiale l'istituzione e la pose sotto il suo diretto controllo, chiudendo il Collegio Urbano[37]. Questo comportò anche il trasporto a Parigi dell'archivio (poi rientrato senza grosse perdite) e la confisca dei caratteri di stampa della Tipografia, che i francesi avevano cominciato già al tempo della Repubblica romana e che continuò in epoca napoleonica a beneficio dell'*Imprimerie impériale*[38].

immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo), in *Storia d'Italia Einaudi Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyla*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, p. 515. Sul tema del rapporto tra missioni, Propaganda e clero italiano, vedi più ampiamente *ibidem*, pp. 506-518.

[36] Traiamo queste testimonianze dall'opera *Del primato morale e civile degli italiani*, pp. 193-196. Gioberti cita da un'edizione francese dell'opera di Mosheim pubblicata a Maastricht nel 1776.

[37] Sul periodo rivoluzionario e napoleonico cfr. G. Pizzorusso, *"Ecco recise queste piante": la crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica romana e dominazione napoleonica (1798-1817)*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», XI (2006), pp. 125-140 e C. Santus, *Rome, avant-poste de la France en Orient. Les chrétiens orientaux dans la ville éternelle et la congrégation de la Propagande pendant l'occupation napoléonienne (1808-1814)*, «Annales historiques de la Révolution française», 2020, 3, pp. 135-158.

[38] Per contestualizzare il trasporto degli archivi pontifici a Parigi cfr. J. Metzler, *Die Kongregation in der Zeit Napoleons (1795-1815)*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 84-118 e M. P. Donato, *L'archivio del mondo. Quando Napoleone confiscò la storia*, Roma-Bari, Laterza, 2019. Sul-

Con l'età della Restaurazione anche Propaganda riprese la sua attività, mantenendo il largo spettro di intervento stabilito alla fondazione e allargandolo enormemente sulla spinta dell'espansione coloniale europea e di un risveglio missionario che contrassegnò vecchi e nuovi ordini religiosi. L'impegno si rivelò gigantesco, ma solo nella seconda metà dell'Ottocento ci furono cambiamenti[39]. Venne attivata una segreteria specializzata per le Chiese di rito orientale che portò alla istituzione di un'autonoma congregazione nel 1917. Con la riforma curiale di Pio X del 1908 vennero tolti a Propaganda la giurisdizione sui paesi protestanti dove il cattolicesimo era presente ma non aveva più un prevalente carattere missionario (ad esempio la Gran Bretagna e gli Stati Uniti e parte del Canada).

Dal punto di vista culturale, anche nel XIX secolo restarono le istituzioni che avevano sede nel palazzo di piazza di Spagna. Ripresero la Tipografia, malgrado la perdita dei caratteri di stampa, e il Collegio Urbano che dopo la riapertura si ampliò moltiplicando le provenienze degli allievi e, di conseguenza, allargando lo spettro delle lingue che vi venivano studiate (in particolare dal cardinale poliglotta Giuseppe Mezzofanti). Le 'accademie linguistiche' erano sempre un'attrazione per i visitatori stranieri, incuriositi anche dal Museo Borgiano che raccoglieva materiali archeologici e etnografici provenienti dai territori di missione, una raccolta iniziata nel XVIII secolo dal cardinale Stefano Borgia, segretario e prefetto di Propaganda e morto a Lione accompagnando Pio VII in Francia per l'incoronazione di Napoleone[40]. Infine, verso la fine del XIX secolo, l'archivio della Congregazione cominciò ad aprirsi agli studiosi di storia missionaria[41].

la Tipografia, W. Henkel, *The Polyglot Printing-Office During the 18th and 19th Century*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 299-317 e le ricerche di Fabien Simon in corso.

[39] Il testo di riferimento è Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII*.

[40] Sul Museo Borgiano cfr. *La collezione Borgia curiosità e tesori da ogni parte del mondo* a cura di A. Germano – M. Nocca e *Le quattro voci del mondo: arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia 1731-1804*, a cura di M. Nocca, Napoli, Electa, 2001; I. G. Zupanov, *Orientalist Museum: Roman Missionary Collections and Prints (Eighteenth Century)* in *Ancient to Modern: Religion, Power, and Community in India*, eds. Ishita Banerjee-Dube – Saurabh Dube, New Delhi, Oxford UP, 2009, pp. 207-235.

[41] Sull'accesso degli studiosi in archivio cfr. APF, *Miscellanee Varie*, vol. XLIX e, per un caso molto precoce, C. Morin, *Éclaircissements inédits de Faillon sur son «Histoire de la colonie française»*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», V (1952), 4, pp. 585-588. Ricche e preziose informazioni si trovano nel recentissimo studio di G. M. Croce, *Un pioniere delle ricerche nell'Archivio di Propaganda Fide: Cyrille Korolevskij*, in *Dall'Archivio Apostolico Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari XI*, Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, 2021, pp. 29-50 (ringrazio Aurélien Girard per avermi segnalato e fornito questo testo).

L'ampiezza planetaria dell'attività di Propaganda traeva prestigio dalla localizzazione nella città di Roma la quale, a sua volta, esprimeva la sua dimensione globale nella sfera religiosa anche grazie all'esistenza e alla fama della Congregazione. Come ha scritto la geografa Géraldine Djament-Tran, la città di Roma, «sismographe de la catholicité», costituiva uno specchio del mondo in cui «l'échelle locale influence l'échelle globale» e viceversa, presentandosi come un caso del tutto particolare di *ville-monde* nell'età moderna per la quale l'espressione *Urbi et Orbi* indica «la double aire d'influence des décisions pontificales»[42]. In questo senso possiamo vedere anche come la dinamica istituzionale della prassi decisionale di Propaganda si inserì nel nuovo universalismo romano, originato già nel XVI secolo, unendo la sfera religiosa e missionaria a quella culturale. Secondo la definizione di Antonella Romano, per tutta l'età moderna Propaganda costituì nella città del papa un «complèxe scientifique à dimension universelle»[43], un'istituzione intorno alla quale gravitavano eruditi, italiani e stranieri, che contribuirono a far assumere a Roma il rango di «lieu culturel» di livello mondiale.

Ringraziamenti.

I saggi raccolti in questo volume coprono soprattutto il tema istituzionale della storia di Propaganda, pur se contengono anche accenni ad altri filoni d'indagine sulla Congregazione. Essi si sviluppano nell'arco di molti anni di frequentazione dell'archivio e di riflessione sulla giurisdizione del dicastero missionario. Questo lungo percorso è stato intervallato da importanti momenti di sintesi. Il primo è stato a conclusione del dottorato di ricerca, con una tesi diretta da Luca Codignola (cui devo la conoscenza di Propaganda e molti preziosi insegnamenti) poi diventata un libro grazie all'interessamento al mio lavoro di Philippe Boutry, quando consideravo Propaganda nella prospettiva di una storia delle missioni in America[44]. Successivamente, la lunga opera di inventariazione del materiale archivistico di interesse canadese conservato negli archivi della Santa Sede, condotta sotto la guida di Roberto Perin prima e Pierre Hurtubise poi, mi ha spinto allo studio del funzionamento di Propaganda come istituzione e del suo collegamento con gli altri uffici legati alla Curia, dalle nunziature alle congregazioni, agli ordini

[42] G. Djament-Tran, *Rome et le processus de mondialisation*, «Annales de Géographie», 2009, 6, pp. 590-608. Doi.org/10.3917/ag.670.0590.

[43] Romano, *Rome, un chantier pour les savoirs*, p. 108.

[44] G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana 1635-1675*, Roma, EFR, 1995 con introduzione di Luca Codignola.

regolari, tutti temi su cui ho costantemente discusso con Matteo Sanfilippo, che è sempre stato disponibile alla discussione storica nel contesto di una lunga amicizia e di studi di argomento comune. Anche il continuo confronto con specialisti di altri campi di missione mi ha spinto a una visione complessiva, come il Vicino Oriente e le chiese di rito orientale che ho iniziato a conoscere grazie a Bernard Heyberger, che non mi ha mai fatto mancare le sue sempre acute osservazioni a tutto campo sulle mie ricerche, e a Gaetano Platania che mi ha coinvolto in convegni e ricerche sull'Europa orientale.

In questo modo sono arrivato a un secondo momento di sintesi, quando Adriano Prosperi mi invitò a partecipare con un contributo relativo a Propaganda all'Annale della *Storia d'Italia Einaudi* su *Roma, città del papa*, uscito in occasione del giubileo del 2000[45]. In questo testo ho centrato l'attenzione sui caratteri specificamente 'romani' di questa istituzione e della sua giurisdizione mondiale. Posso considerare questo come un momento di svolta nella direzione di un orientamento decisivo verso lo studio dell'attività della Congregazione nel contesto della storia delle missioni in tutto il mondo. In questa direzione mi ha decisamente spinto anche lo studio della documentazione missionaria del Sant'Uffizio, il cui archivio avevo iniziato a frequentare fin dall'apertura nel 1998. L'esame comparato della documentazione delle due Congregazioni ha permesso non solo di ampliare le conoscenze sul coinvolgimento dell'Inquisizione nel meccanismo giurisdizionale sulle missioni, tema sul quale devo moltissimo anche al successivo confronto costante con Irene Fosi, ma anche di valorizzare il campo di studi relativo al confronto tra l'azione missionaria e la resistenza delle culture e delle religioni locali in un approccio insieme giuridico e antropologico sul contrasto tra ortodossia tridentina e prassi locale dei missionari, tra deroghe e adattamenti relative ai vari aspetti del vissuto religioso, della liturgia, dei riti. Ho potuto approfondire questi temi con soggiorni di studio a Parigi e a Francoforte in contatto con Pierre-Antoine Fabre, Charlotte de Castelnau-L'Estoile e Benedetta Albani.

Parallelamente a questo tema ho sviluppato, grazie alla sollecitazione di Antonella Romano e Maria Antonietta Visceglia, quello relativo a Propaganda come istituzione di raccolta e di produzione di conoscenze, di saperi missionari. In questo senso mi sono concentrato soprattutto sul tema dello studio delle lingue (in particolare quelle del Vicino Oriente) legato al Col-

[45] G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia Einaudi Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyla*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 476-518.

legio Urbano e soprattutto alla Tipografia, incontrando eruditi (da Filippo Guadagnoli a Ludovico Marracci) e libri pubblicati presso Propaganda per un utilizzo missionario nelle lingue più diverse. Sono le caratteristiche così numerose e diverse dell'azione di Propaganda, il larghissimo spettro delle sue attività legate alle missioni che mi hanno portato a una moltiplicazione di interessi. Questa complessità dell'insieme dei filoni di ricerca mi ha spinto a un terzo momento di sintesi generale sui temi della storia di Propaganda costituito da un libro uscito nel 2018[46]. Ora, proprio ripensando a questo volume e allo sforzo di sintesi che lo caratterizza, ho sentito l'esigenza di riproporre un certo numero di saggi nei quali invece emerge maggiormente il lavoro di analisi documentaria derivata dalla ricerca archivistica e la specifica riflessione sui singoli temi da essa suscitati.

Gli studiosi e amici qui sopra citati sono stati dei riferimenti costanti durante decenni di ricerche e a loro vanno i miei più sinceri ringraziamenti. In un periodo così lungo si sono contratti debiti di riconoscenza più o meno importanti verso un gran numero di altri studiosi. Di essi non faccio un elenco che rischierebbe di essere lunghissimo e di tono burocratico e quasi certamente anche incompleto. A tutti va il mio ringraziamento così come ai responsabili e al personale degli archivi che ho frequentato per le mie ricerche, soprattutto quello di Propaganda diretto negli anni dagli archivisti Josef Metzler, Sarkis Tabar, Luis Cuña Ramos e quello della Congregazione per la Dottrina della Fede in particolare l'allora direttore Alejandro Cifres e Daniel Ponziani. Ringrazio anche il Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali dell'Università «G. d'Annunzio» di Chieti-Pescara e il suo direttore Carmine Catenacci per il sostegno finanziario a questa pubblicazione.

[46] G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018.

AVVERTENZA

I capitoli sono costituiti da studi già pubblicati oppure da versioni preliminari inedite di interventi a convegni non pubblicate o pubblicate in forma e/o lingua diversa, di cui qui di seguito si danno i riferimenti. Ai testi originari sono state apportati tagli e modifiche e inseriti aggiornamenti in nota segnalati tra parentesi quadra.

I/1: *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. Broggio – F. Cantù – P.-A. Fabre – A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 55-85.

I/2: *Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi*, in *Die Außenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, a cura di A. Koller, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008, pp. 367-390.

I/3: *La Congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 149-172.

II/1: *Lo "Stato temporale" della Congregazione de Propaganda Fide nel XVII secolo*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi – G. Sabatini – M. Sanfilippo – D. Strangio, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 51-66.

II/2: Il capitolo è formato dalla rielaborazione di due testi preparati per la presentazione orale. La prima parte è stata presentata in forma modificata al workshop *I Cardinali dell'età moderna tra Roma e il mondo* (Reale Istituto Neerlandese di Roma, 16 giugno 2016) con il titolo *I Cardinali e la Congregazione de Propaganda Fide* (da cui è stato tratto un testo tradotto in inglese con cambiamenti dal titolo *Cardinals and the Congregation of the Propaganda Fide*, pubblicato in *A Companion to the Early Modern Cardinal* a cura di M. Hollingsworth – M. Pattenden – A. Witte, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 419-432) e al seminario *I cardinali protettori delle nazioni*, organizzato dall'Università della Tuscia (Viterbo, 21 novembre 2017) con il titolo *I cardinali membri di Propaganda Fide e la protezione delle nationes (sec. XVII-XIX)*.

La seconda parte è stata presentata in forma modificata con il titolo *Dagli affari missionari ai rapporti di Curia. Le carriere dei segretari di Propaganda Fide nel XVII secolo* al convegno *Papauté, offices et charges publiques (XIVe-XVIIe siècle)*, organizzato da École Française de Rome, École des Chartes, Deutsches Historisches Institut (Roma, 11-13 aprile 2002).

II/3: *"Per servitio della Sacra Congregatione de Propaganda Fide": i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XXX (1998), pp. 201-227 (numero monografico *Ambasciatori e nunzi. Figure della diplomazia in età moderna*, a cura di D. Frigo).

II/4: *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione* (atti del convegno, Roma, 21-23 febbraio 2008), Roma, Accademia dei Lincei, 2011, pp. 393-423.

III/1: Questo capitolo costituisce la rielaborazione di un testo in italiano presentato al convegno *Les ecclésiastiques dans l'Europe catholique (XVe-XVIIIe siècles). Pluralisme juridique et conflits d'autorités*, Université Paris Sorbonne-Paris IV e Université de Paris Sud-11 (Paris, 5-6 novembre 2010), e pubblicato in francese con il titolo *La Congrégation de la Propagande: une instance central pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, in *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, a cura di P. Arabeyre – B. Basdevant-Gaudemet, Paris, École des Chartes, 2013, pp. 47-60.

III/2: Questo testo è costituito dalla rielaborazione di un testo presentato con il titolo *La Congregazione de Propaganda Fide: uno strumento giurisdizionale del papato sulla chiesa non tridentina (XVII-XVIII secolo)* al convegno *Trento and Beyond: the Council, Other Powers, Other Cultures* (Trento, 3-5 Ottobre 2013) organizzato dalla Fondazione Bruno Kessler, Istituto di Studi Religiosi, Istituto storico italo-germanico, Trento (da cui è stata tratta una versione ridotta in lingua inglese negli atti del convegno: *The Congregation "de Propaganda Fide" and Pontifical Jurisdiction over non-Tridentine Church*, in *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, a cura di M. Catto – A. Prosperi, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 423-441) e, con il titolo *Una giurisdizione globale per la Chiesa missionaria: la Congregazione de Propaganda Fide (XVII- XX secolo)*, al workshop *Roman Curia and the World. Research Tools for History and History of Law*, Max Planck Institut für europaïsche Rechtgeschichte (Frankfurt a. M., 16-18 giugno 2014).

III/3: *La Congregazione romana "de Propaganda Fide" e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)* «Librosdelacorte.es», VI (2014), (Monografico 1), numero monografico su *La doble lealtád: entre el servicio al Rey y la obligación a la iglesia*, a cura di M. Rivero Rodriguez, pp. 228-241.

IV/1: *La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XLIII-XLIV (2005), pp. 197-240 (numero monografico *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime* a cura di M. C. Giannini).

IV/2: Il capitolo unisce il testo *Percorsi di ricerca nell'Archivio della Congregazione "de Propaganda Fide" per la storia degli ordini religiosi*, in *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi. I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. C. Giannini e M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2007, pp. 37-61 con una parte del testo *Propaganda Fide e gli Ordini religiosi nel XVII secolo. Note di ricerca con particolare riferimento ai Cappuccini*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, pp. 309-334.

IV/3: Il capitolo unisce due testi: *I cappuccini della provincia dell'Umbria nelle missioni ad gentes tra XVII e XVIII secolo*, in *I cappuccini nell'Umbria tra Sei e Settecento*, a cura di G. Ingegneri, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2005, pp. 145-169 e *Le missioni* ad gentes *dei Cappuccini della Provincia Umbra tra XVIII e XIX secolo*, in *I Cappuccini nell'Umbria dell'Ottocento*, a cura di G. Ingegneri, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2014, pp. 143-167.

IV/4: *Il papa rosso e il papa nero: alle origini della conflittualità tra la Congregazione de Propaganda Fide e la Compagnia di Gesù*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXXV (2014), pp. 115-139 già pubblicato in francese *Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation "de Propaganda Fide" et la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle*, in *Les Anti-jésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, éds. Pierre-Antoine Fabre – Catherine Maire, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 539-561.

IV/5: *I duellanti: la Congregazione de Propaganda Fide e la Compagnia di Gesù dalla soppressione alla restaurazione dell'ordine ignaziano*, «MEFRIM», CXXVI (2014), 1, pp. 59-70.

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

AAV	Archivio Apostolico Vaticano (*A.A. Arm., I-XVIII = Archivum Arcis, Armadii*; *Segr. Stato = Segreteria di Stato*), Città del Vaticano.
ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (*ASO = Archivio del Sant'Uffizio*; *St. st. = Stanza Storica*), Città del Vaticano.
AGOCD	Archivum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Roma.
APF	Archivio storico della Congregazione per la Evangelizzazione dei Popoli o "de Propaganda Fide" (*CP = Congregazioni Particolari*; *SOCG = Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali*; *SOCP = Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Particolari*; *SC = Scritture riferite nei Congressi*), Città del Vaticano.
APUA	Archivio della Provincia dell'Umbria dei Cappuccini, Assisi.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma.
ASME	Archives du Séminaire des Missions-Étrangères, Parigi.
ASR	Archivio di Stato di Roma.
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana (*Barb. Lat. = Barberiniani Latini*; *Ott. Lat. = Ottoboniani Latini*; *Urb. Lat. = Urbinati Latini*; *Vat. Lat. = Vaticani Latini*), Città del Vaticano.
BMC	Biblioteca del Museo Correr, Venezia.
BNF	Bibliothèque Nationale de France, Parigi.

Cerri, *Relazione* — *Relazione di Mons.gr Urbano Cerri alla Santità di N.S. P.P. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide*, in APF, *Miscellanee Varie*, vol. XI, ff. 1rv, 48rv-179rv.

DBI — *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, IEI, 100 voll., 1960-2020.

EFR — École Française de Rome

IEI — Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

IHSI — Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma.

Ingoli, *Relazione* — F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di F. Tosi, Città del Vaticano, Urbaniana UP, 1999.

«MEFRIM» — «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée»

Memoria Rerum — *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di J. Metzler, 3 voll., 5 tomi, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1976. Gli anni di edizione dei singoli tomi sono i seguenti: vol. I/1 1971; vol. I/2 1972; vol. II 1973; vol. III/1 1975; vol. III/2 1976.

«NZM/NRSM» — «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue des Sciences missionnaires».

PARTE I

L'*OFFICIUM* PASTORALE UNIVERSALE DEL PAPA E LE MISSIONI

1

PRIMA DI PROPAGANDA: L'AFFERMAZIONE DELLA GIURISDIZIONE PONTIFICIA SULLE MISSIONI

Il passaggio tra XVI e XVII secolo segnò una fase di avanzamento del processo di affermazione del ruolo centrale del papa nella direzione dell'opera di evangelizzazione del mondo intero nel contesto della rivalutazione dell'*officium* pastorale e del primato spirituale del pontefice. Tale prospettiva portò a un nuovo universalismo per il quale, tramite l'azione missionaria, l'autorità spirituale del papa si allargò all'intero orbe terracqueo. La centralità delle missioni in questa dimensione universalista dell'azione pontificia si era rinforzata, seppure con alti e bassi, per tutta la seconda metà del Cinquecento. Almeno sul piano dei propositi, la stagione dei cedimenti nell'impegno evangelizzatore a vantaggio delle monarchie cattoliche attraverso il regio patronato sembrò conclusa, così come apparve superata la scarsa attenzione mostrata sul tema missionario in occasione del Concilio tridentino[1].

Questa fase di passaggio corrispose a un momento di svolta anche all'interno degli ordini regolari, assoluti protagonisti dell'iniziativa apostolica cinquecentesca. Nella storia della Compagnia di Gesù gli anni del genera-

[1] A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1992), pp. 189-220; H. Maurier, *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme*, Paris, Cerf, 1993; L. Codignola – G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVIIe siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, in *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe XVIe-XXe siècle*, a cura di L. Turgeon – D. Delâge – R. Ouellet, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 489-512; B. Heyberger, *Missioni (Epoca moderna)*, in *Dizionario storico del papato*, Milano, Bompiani, 1996 (ed. orig. 1994), pp. 955-959; A. Prosperi, *Una esperienza di ricerca nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Belfagor», LIII (1998), 3, pp. 334-336; G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX)*, in *Roma, città del Papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla. Storia d'Italia. Annali 16*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 477-518; sulla mancata attenzione alle materie missionarie nell'assise tridentina, cfr. A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 152-157 e *infra* cap. III/3.

lato di Claudio Acquaviva (1581-1615) rappresentarono un tornante decisivo nell'attività missionaria gesuita con un rilancio del valore dell'iniziativa apostolica nel contesto della definizione dell'identità spirituale della Compagnia e con una spinta all'ampliamento degli obiettivi dell'azione evangelizzatrice, in particolare verso le missioni interne[2]. Nello stesso periodo si assistette allo sviluppo di movimenti di riforma all'interno di vari ordini religiosi sulla base di un rinnovato spirito evangelizzatore, anche attraverso l'acquisizione di metodi e modelli missionari propri della Compagnia di Gesù. La presenza di questi ordini moltiplicò il numero delle istituzioni del clero regolare attive nell'apostolato e favorì una diffusione delle missioni nelle varie parti del mondo, anche all'interno dell'Europa e nel Vicino Oriente, verso gli eretici protestanti, gli scismatici e gli stessi cattolici[3].

Questa attività dei gesuiti e degli altri ordini missionari si inserì nel progressivo recupero da parte del papato del suo ruolo di primato e di responsabilità nell'apostolato attraverso la centralizzazione della giurisdizione sulle missioni. Avvicinandosi alla fine del XVI secolo il legame tra ordini e papato sul problema missionario si intensificò. La struttura di governo della Chiesa universale che si realizzò attraverso la fondazione delle nunziature e la creazione delle congregazioni romane allargò il campo d'intervento del papato nei riguardi degli ordini. Questi ultimi godevano dei privilegi concessi dai pontefici, ma dovevano sempre più sottoporre questioni particolari relative alla loro attività alle congregazioni romane, in particolare al Sant'Uffizio. I

[2] Su Acquaviva, cfr. M. Rosa, *Acquaviva, Claudio*, in *DBI*, vol. 1, 1960, *ad vocem*; A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano, Franco Angeli, 2001; M. Fois, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i Sommi Pontefici e la difesa dell'istituto ignaziano*, «Archivum Historiae Pontificiae», XL (2002) pp. 199-213 e i saggi contenuti nel volume collettivo *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. Broggio – F. Cantù – P.-A. Fabre – A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007 [Cfr. ora *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, a cura di P.-A. Fabre – F. Rurale, Boston, Institute of Jesuit Sources, 2017 e *Padre Claudio Acquaviva S.J. preposito generale della Compagnia di Gesù e il suo tempo*, a cura di M. M. Morales – R. Ricci, L'Aquila, Deputazione di storia patria negli Abruzzi-Pontificia Università Gregoriana, 2018].

[3] Cfr. le voci relative agli ordini del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. Pelliccia – G. Rocca, Roma, Edizioni Paoline, 1974-1997; per l'Italia R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche: cultura, predicazione, missioni*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 207-274; una rapida rassegna anche in R. Po-Chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ed. orig. 1998), *passim*, in particolare pp. 39-58. Cfr. anche la bibliografia *infra* capp. IV/1 e IV/2.

nunzi apostolici svolgevano un ruolo di sorveglianza sui missionari nel territorio degli stati ove risiedevano, ma anche sui religiosi che da tali stati si dirigevano verso le terre dei pagani, degli scismatici o degli eretici. Lo sviluppo presso la Curia romana di un'attività giurisdizionale sulle varie zone d'azione dei missionari rese necessaria una struttura *ad hoc*. Come vedremo, tale esigenza si manifestò a partire dalla metà del secolo XVI arrivando a saltuarie realizzazioni vuoi focalizzandosi su alcune situazioni specifiche (Germania, italo-greci), vuoi affrontando il problema missionario nel suo insieme. Questi vari esperimenti, che mostrano l'importanza crescente della questione missionaria, dettero luogo a quelle istituzioni di effimera durata che sono state considerate organismi precursori della Congregazione de Propaganda Fide fondata solo nel 1622 in via permanente e con giurisdizione universale[4].

La consapevolezza dell'opportunità di un organismo centrale non era soltanto un riflesso di un processo di istituzionalizzazione formale del rapporto papato-ordini missionari. Essa nasceva anche dalla maturazione dell'importanza del metodo missionario e dall'evoluzione dell'idea stessa di missione. Nella seconda metà del XVI secolo, dopo la fase iniziale dell'apostolato basato sulle conversioni di massa e sul principio della *tabula rasa* degli ordini mendicanti nel Nuovo Mondo e sull'esperienza di Francesco Saverio in Asia, la Chiesa comprese la necessità di perseguire il fine della conversione attraverso un'azione più profonda di convincimento e di insegnamento della dottrina tramite la predicazione. Inoltre la stessa cristianità cattolica era pervasa non solo dallo strisciante pericolo dell'eresia, ma anche della pura e semplice ignoranza della fede, della diffusione di superstizioni e riti non più accettabili dopo il rinnovamento tridentino. La repressione inquisitoriale era pure necessaria e non veniva lesinata, ma non era sufficiente. Si svilupparono così le missioni interne, le 'Indie di quaggiù', per conseguire con la persuasione i risultati che il metodo repressivo non poteva raggiungere. Il metodo apostolico prevaleva e si diffondeva anche sulla frontiera con il mondo protestante, pur intriso di un atteggiamento bellicoso e pronto alla controversia. Infine si guardava con insistenza al Vicino Oriente, alle Chiese orientali divise dalla Santa Sede da questioni dottrinali e, in particolare, liturgiche e rituali. L'importanza per Roma del legame con tali realtà s'inscriveva nella

[4] Come sintesi generali di questa fase cfr. J. Metzler, *Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale* in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 38-78. [Cfr. anche, con puntuali osservazioni relative agli aspetti canonistici, M. Martinelli, *La «svolta missionaria» e le origini di Propaganda Fide. I precursori*, «Ius Missionale», IV (2010), pp. 91-119].

prospettiva, auspicata con toni provvidenzialistici più che effettivamente realistici, di una riunione con la Chiesa ortodossa, accanto alla quale vi era il rapporto con l'Islam verso il quale riemergevano periodicamente istanze di Crociata[5].

La coscienza di questa complessa situazione, che si misurava a livello mondiale, stimolò un processo di riappropriazione da parte del pontefice di un ruolo centrale nel campo missionario, in quanto suprema autorità spirituale sulla terra. Il punto unificante era l'approccio apostolico a questa complessità. Tale approccio poteva modularsi poi in misura differente, affiancandosi qua e là alla repressione inquisitoriale o allo spirito della guerra santa. Ma nella pluralità di situazioni che la scala mondiale di tale intervento necessariamente presentava, il punto di fondo era lo sviluppo da parte del papa della sua iniziativa nell'*officium* pastorale da mettere in atto tramite le risorse umane e intellettuali messe a disposizione dagli ordini religiosi.

L'accenno – necessariamente sommario – a questo processo vuol significare che nella storia delle missioni tra XVI e XVII secolo non si può disgiungere il momento di discussione istituzionale che coinvolge la Curia romana, ma anche i vertici degli ordini, da quello sulla metodologia missionaria così ricco di contributi fondamentali attraverso personaggi come il gesuita José de Acosta e il carmelitano scalzo Tomás de Jesús. Il coinvolgimento degli ordini in questo processo si lega anche alle questioni relative al loro statuto missionario, alle loro istanze di riforma interna, alla loro identità, che sono in quei decenni al centro dei dibattiti all'interno degli ordini stessi[6].

[5] A. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218 e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 551-649. Sulla persistenza del mito della Crociata, A. Dupront, *Le mythe de la Croisade*, Paris, Gallimard, 1987 e G. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, PUF, 2004.

[6] Il tema della o delle «identità» degli ordini religiosi è al centro dell'interesse di molti studiosi, per i gesuiti cfr. *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelle approches*, numero monografico, «Revue de synthèse», a cura di P.-A. Fabre – A. Romano, CXX (1999), 2-3; *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, eds. J. W. O'Malley *et alii*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1999; *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, a cura di É. Ganty – M. Hermans – P. Sauvage, Namur-Bruxelles, Presses de l'Université de Namur-Editions Lessius, 2002 e *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, numero monografico, «Annali di storia dell'esegesi», XIX (2002), 2; P. Broggio, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, «MEFRIM», CXV (2003), 1, pp. 227-261 contestualizzata sulle due sponde dell'Atlantico in Id., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004 e in una dimensione storiografica dalla rassegna di F. Cantù, *I gesuiti tra Vecchio e Nuovo Mondo. Note sulla recente storiografia*, in *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di C. Ossola – M. Verga – M. A. Visceglia, Firenze, Olschki, 2003, pp. 173-187 [la riflessione è continuata attraverso opere di vario taglio, ad esempio monografie specifiche, M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009; E. Jiménez Pablo, *La forja de una identitad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Polifemo, 2014; G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016 o opere di storia generale, *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. I. G. Zupanov, Oxford, Oxford UP, 2019. La ricerca sull'identità di un ordine può seguire la pista dell'analisi critica della storiografia interna, come nel caso dei francescani nelle opere di G. Buffon, *Storia dell'ordine francescano. Problemi e prospettive di metodo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013 e, per l'aspetto missionario, Id., *Tra spazio e territorio. La missione francescana in epoca moderna*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2006. Per i cappuccini, per i quali l'azione missionaria è al centro del movimento di riforma, cfr. B. Dompnier, *Essere cappuccini nel Seicento. Variazioni sulla fedeltà alla regola*, in *I cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 2003, pp. 11-39; per i domenicani, un inquadramento con bibliografia in M. C. Giannini, *I domenicani*, Bologna, Il Mulino, 2016; per i carmelitani scalzi, cfr. *infra*].

I tentativi di formare una congregazione pontificia missionaria nel corso della seconda metà del XVI secolo, lungi dall'essere soltanto una serie di episodici fallimenti, costituiscono un filo d'Arianna per seguire lo sviluppo del rapporto tra papato e ordini regolari nella prospettiva della centralizzazione della giurisdizione missionaria[7]. Seguendo questa traccia, ci limitiamo in questa sede a soffermarci su alcuni punti di un percorso di ricerca la cui coerenza dovrà essere verificata da ulteriori indagini.

La Compagnia di Gesù, in virtù della sua esplicita vocazione missionaria e dello speciale voto di obbedienza al papa, rivestì una particolare rilevanza nelle prime fasi dello sforzo di centralizzazione dello slancio apostolico sotto l'autorità del pontefice, sia per la diffusione mondiale della sua iniziativa, sia per il contributo dato dai suoi membri ai metodi di evangelizzazione. La necessità di un programma missionario complessivo che contemplasse le

[7] Sui precedenti medievali e pretridentini, da Raimondo Lullo al *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Quirini e Giustiniani, di rivendicazione di un intervento diretto del papa nell'attività missionaria; cfr. Metzler, *Wegbereiter*, pp. 39-44; J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen-Age (XIIIe-XIVe siècles)*, Rome, EFR, 1977; Prosperi, *L'Europa cristiana*; Codignola – Pizzorusso, *Les lieux*; cfr. anche i saggi contenuti in Società internazionale di studi francescani, *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Assisi, Società internazionale di studi francescani, 1979 e *Alle frontiere della Cristianità. I Frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300* (Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 2000), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2001. [Cfr. anche J. Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979; R. Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Cerf, 2003, pp. 99-180; T. Tanase, *«Jusqu'aux limites du monde». la papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma, EFR, 2013].

varie questioni al fondo di tale attività emerse fin dai primi anni. Nel 1558 venne redatto, probabilmente dal segretario Juan de Polanco, un documento interno relativo alle missioni che stabiliva una serie di punti intorno a questioni di fondo come il rapporto delle missioni con la società coloniale, la costituzione del clero missionario, la questione del 'governo' istituzionale delle missioni. L'opportunità della definizione di un'unità d'azione dell'ordine era legata non solo a un confronto con il papa in una prospettiva di riconoscimento istituzionale dell'iniziativa missionaria, ma mirava anche a una coerenza all'interno dell'ordine stesso, nel quale l'attività apostolica, diffusa nei vari continenti e costituita da pratiche specifiche, poteva costituire un elemento di dispersione dell'unità dell'ordine e di creazione di livelli differenziati di competenze e capacità dei membri[8].

Una spinta nella direzione di uniformare e centralizzare l'azione missionaria della Compagnia e di rinforzare il rapporto con l'autorità pontificia fu messa in atto dal generale Francisco de Borja, da un lato redigendo un'istruzione sulle missioni, dall'altro collaborando attivamente nel 1568 al tentativo di Pio V per fondare un'istituzione centrale «ad negotia conversionis infidelium» che avrebbe dovuto porsi come interlocutrice delle monarchie iberiche nella prospettiva di recupero di un ruolo più diretto del pontefice nella direzione delle missioni[9]. L'interesse di Borja, del suo segretario Polanco e di Pio V per l'evangelizzazione era a tutto campo: la loro collaborazione fu particolarmente stretta nella prima parte del pontificato. Borja ottenne da Filippo II la *cedula* per l'entrata di 24 gesuiti in America spagnola. Il papa confermò l'invio di 35 gesuiti in Francia, Germania e altre parti d'Europa. Nel 1566 iniziò la missione di Cristoforo Rodriguez in Italia meridionale e quella di Organtino Gnecchi Soldo in Giappone[10]. Due progetti erano in particolare al centro della discussione. Da un lato Pio V caldeggiava l'idea dell'invio di un nunzio nell'America spagnola. Questa proposta venne respinta da Filippo II, il quale anzi avrebbe voluto rendere effettiva e posta sotto il suo controllo in base al patronato regio la carica, fino ad allora puramente onorifica, di patriarca delle Indie. Le due proposte incrociate finirono per

[8] Cfr. Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes, *Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558*, «MEFRIM», 111 (1999), 1, pp. 277-344.

[9] *Ibidem*, pp. 278 e 286.

[10] L. Lopetegui, *San Francisco de Borgia. y el plan misional de san Pio V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XI (1942), pp. 1-26; J. Wicki, *Nuovi documenti attorno ai piani missionari di Pio V nel 1568*, *ibidem*, XXXVII (1968), pp. 408-417; Metzler, *Wegbereiter*, pp. 44-51.

annullarsi, anche se le decisioni in materia di religione nelle Indie della *Junta magna* del 1568 rafforzarono l'interpretazione del patronato in favore di Filippo II[11]. Dall'altro lato, era in discussione l'invio di visitatori nelle missioni delle Indie orientali per i quali si trattava con l'ambasciatore portoghese. Borja proponeva che le visite fossero fatte dai vescovi, ma accompagnati da gesuiti competenti sui vari luoghi. Da queste discussioni con il papa, cui presenziava il cardinale Alessandro Crivelli, già nunzio in Spagna fino al 1565 e curiale legato ai gesuiti e a Borja, si sviluppò il progetto della fondazione di una Congregazione per la conversione degli infedeli che fu creata il 23 luglio 1568. Di essa, oltre a Crivelli, facevano parte anche Marcantonio Amulio (da Mula), Guglielmo Sirleto e Antonio Carafa. Malgrado le assicurazioni date dal cardinal nipote Michele Bonelli a Filippo II di non voler interferire nelle questioni temporali delle colonie, la nuova congregazione non fu ben vista dal re spagnolo[12]. Inoltre, poco dopo la fondazione di quest'ultima, il 19 agosto 1568 il papa indirizzò le istruzioni al nunzio a Madrid Giovanni Battista Castagna[13], nelle quali, pur rassicurando il re sulla natura spirituale del suo intervento per l'«ardente zelo c'ha per l'officio pastorale della salute delle anime di quei popoli», raccomandava la conversione degli indiani attraverso predicatori e sacerdoti «zelosi» con un'accurata preparazione al battesimo, specie nei bambini, e suggeriva di riunire gli indiani così che si amministrasse meglio la giustizia e si castigassero quelli che non rispettavano la legge o praticavano l'idolatria. Inoltre raccomandava di evitare che gli

[11] Su questo episodio, molto studiato, cfr. i saggi di P. de Leturia, *Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispanoamericana*, in *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, I, *Epoca del Real Patronato 1493-1800*, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedád Bolivariana de Venezuela, 1959, pp. 59-100; Id., *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*, *ibidem*, pp. 101-152; *Misiones hispanoamericanas según la Junta de 1568*, *ibidem*, pp. 205-231; E. J. Burrus, *Pius V and Francis Borgia: their efforts on behalf of the American Indians*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XLI (1972), pp. 207-226; P. Borges Morán, *Nuevos datos sobre la Comisión Pontificia para Indias de 1568*, «Missionalia Hispanica», XVI (1959), pp. 213-243; Id., *La Nunciatura Indiana. Un intento pontificio di intervención directa bajo Felipe II, 1566-1588*, «Missionalia Hispanica», XIX (1962), pp. 169-227; G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, in *Felipe II (1527-1598) Europa y la Monarquía Católica*, a cura di J. Martínez Millán, Madrid, Editorial Parteluz, 1998, tomo III, pp. 321-340. Cfr. anche II/3, III/1, III/2, III/3, IV/1.

[12] Amulio era l'unico membro della neonata congregazione (di cui rivestiva la carica di prefetto) a non essere anche suddito del re di Spagna. Ambasciatore veneziano presso l'imperatore e poi presso la Santa Sede, era stato nominato cardinale nel 1561 e bibliotecario della Vaticana nel 1565; Metzler, *Wegbereiter*, pp. 44-46.

[13] AAV, *Miscellanea Armadi*, 2, vol. 34, ff. 42r-44v.

indiani prendessero cattivi esempi dagli spagnoli e di combattere la poligamia. Infine proibiva la schiavitù forzata, raccomandando di pagare i servizi prestati dagli indiani e di non far loro guerra «senza una buona ragione e condizioni necessarie acciò sia giusta». Il documento, che manifestava una esplicita volontà di intromissione nelle questioni americane, fu consegnato solo nell'ottobre 1568 e incontrò – come detto – la recisa opposizione di Filippo II, che fece fallire i progetti di intervento pontificio in America. L'adesione di Borja a questo progetto del papa si nota anche dal fatto che il generale della Compagnia di Gesù ne informò il viceré del Perù, Francisco de Toledo, ancora in Spagna in attesa della partenza, che era incaricato di una profonda riforma dell'organizzazione del vicereame andino. Sappiamo comunque poco della complessiva attività della congregazione, che avrebbe dovuto agire nell'intero panorama missionario[14].

Durante il pontificato di Pio V prese forma anche (23 luglio 1568) una Congregazione per la conversione degli eretici («sul modo della reduttione degli Heretici ultramontani») della quale il papa aveva discusso con i gesuiti Canisio e Polanco. Anche in questo caso quattro cardinali furono nominati con una scelta di taglio internazionale: si trattava di personaggi di spicco quali Otto Truchsess von Waldburg, arcivescovo di Ausburg; Philibert Babou de la Bourdasière, arcivescovo di Angoulême; Antoine Perrenot de Granvelle e Giovanni Francesco Commendone. Questa commissione cardinalizia appuntava il suo interesse soprattutto sull'area tedesca, venendo infatti definita *Congregatio germanica*, e aveva lo scopo di elaborare dei rimedi all'eresia in tutta la cristianità, ricorrendo alle vie 'dolci' nella prospettiva dell'apostolato gesuita[15].

Le due commissioni non riuscirono a funzionare come istituzioni stabili della Chiesa; entrambe urtarono contro le autorità civili (il re di Spagna e l'imperatore) che certamente non le favorirono. Le iniziative prese erano piuttosto legate a iniziative singole dei cardinali tra i quali, oltre alla varietà delle loro nazionalità, si può osservare la preminenza della formazione diplomatica (soprattutto nella *Congregatio germanica*) e teologica (Sirleto, Carafa e Amulio nella Congregazione 'indiana'). I gesuiti furono coinvolti in entrambe e si può concludere che la Compagnia di Gesù favoriva un'or-

[14] Da Polanco apprendiamo che la Compagnia di Gesù ricevette le facoltà per l'Etiopia e per le Indie occidentali per dieci anni; Metzler, *Wegbereiter*, p. 46. Sul viceré cfr. M. Merluzzi, *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*, Roma, Carocci, 2003.

[15] Metzler, *Wegbereiter*, pp. 47-48; J. Krasenbrink, *Die Congregatio Germanica und die Katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum*, Münster, Aschendorff, 1972.

ganizzazione centralistica delle missioni che riconoscesse ad essa le facoltà e i diritti per i territori di missione. Nel frattempo la Compagnia rinforzava la sua preminenza nel campo missionario nei vari campi d'azione, dagli infedeli agli eretici, come si è visto, ma anche nelle Indie 'interne', dove i gesuiti erano attivi già da tempo, come nel caso di Silvestro Landini in Corsica[16].

Interrottosi per la morte pressoché contemporanea di Borja e Pio V, il rapporto tra gesuiti e papato sul tema missionario riprese con più ampio vigore nel corso del pontificato di Gregorio XIII. In tale periodo la diffusione missionaria assunse un carattere planetario. Non si trattava solo di un allargamento geografico, ma anche di uno sviluppo concreto di istituzioni che costituivano a vario titolo degli strumenti per una diffusione della presenza della Chiesa cattolica nel mondo. In primo luogo il pontefice favorì la fondazione di collegi nazionali come quello greco (1577), quello ungarico (1579, subito unito a quello germanico nel 1580), quello inglese (1579) e quello maronita (1584). Inoltre egli riservò, con misure più esclusive, il Collegio germanico agli allievi tedeschi (già fondato nel 1552 e concepito invece inizialmente come «misto»), ponendo anche mano alla creazione di numerosi collegi in Germania[17]. Gregorio XIII sostenne infine la stampa per le missioni, cui destinò un fondo di 100.000 ducati. Nel 1584 fu fondata la Tipografia Medicea Orientale per iniziativa del cardinale Ferdinando de' Medici che ne affidò la direzione a Giovanni Battista Raimondi. La prima opera fu la traduzione in arabo dei Vangeli in 4000 copie. Il gesuita di origine egiziana Giovanni Battista Eliano, sostenitore dell'apostolato attraverso la stampa e le immagini, portò a Venezia i punzoni della Tipografia per farli «rinfrescare»[18].

[16] A. Prosperi, *«Otras Indias»: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, L.S. Olschki, 1982, pp. 205-234.

[17] Oltre alla vastissima bibliografia sui singoli collegi nazionali, cfr. G. Moroni, *ad vocem Collegi* in *Dizionario d'erudizione storico ecclesiastica*, vol. 14, Venezia, Tipografia Emiliana, 1842 [e il ricco quadro storiografico d'insieme articolato su vari temi proposto recentemente da L. Chambers, *Introduction*, in *College communities abroad. Education, migration and Catholicism in early modern Europe*, eds. Id. – T. O'Connor, Manchester, Manchester UP, 2017, pp. 1-33. Sul rapporto tra chiese nazionali a Roma, spesso di origine medievale, e i collegi cfr. *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. Molnar – G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, Roma, Viella, 2017].

[18] Notizie in L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. IX, Roma, Desclée, 1925, pp. 196-197; [sulla tipografia cfr. A. Tinto, *La Tipografia Medicea Orientale*, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1987 e *Le vie delle lettere. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, a cura di S. Fani – M. Farina, Firenze, Mandragora, 2012]; su Eliano, ebreo convertito, e il successo del suo metodo di insegnamento della dottrina tramite testi illustrati, cfr. Prosperi, *Tribunali*, pp. 580-581 [e A. Girard, *Giovanni Battista Eliano*, in *Christian-Muslim Relations.*

A questo interesse verso i vari aspetti del campo d'azione missionario da parte di Gregorio XIII corrispose un coinvolgimento dei cardinali in congregazioni specificamente organizzate per esercitare la giurisdizione su di essi. Riguardo all'area tedesca dall'inizio del 1573 prese a funzionare una rinnovata *Congregatio germanica* nella quale vi era una folta partecipazione di cardinali di provenienza nordeuropea: il già citato Otto Truchsess von Waldburg (morto però il 2 aprile 1573); Markus Sittich von Hohenems (Altemps); Cristoforo Madruzzo e il nipote Ludovico; Stanislaus Hosius. Ad essi furono uniti italiani conoscitori della realtà tedesca come gli ex nunzi Zaccaria Delfino e Giovanni Morone. La Congregazione aveva lo scopo di introdurre la riforma tridentina nell'area tedesca ed era in rapporti con i rappresentanti pontifici presso l'Impero e in Francia. In questa prospettiva vennero fondate poi anche le nunziature di Colonia (1584), di Lucerna (1586) e anche quella di Graz (1580)[19]. Ma già prima dell'istituzione dei nunzi, la Congregazione poteva contare per la messa in opera delle sue iniziative sui membri degli ordini regolari e in particolare su gesuiti come Pietro Canisio. La politica di intervento pontificio sembra quindi legata a singole realtà come la Germania o anche la Francia e la Polonia, per le quali furono create specifiche commissioni. L'idea di una congregazione destinata alle missioni extraeuropee, in particolare americane, si fermò ancora per la risoluta opposizione di Filippo II sulla base della teoria del Regio Vicariato[20].

L'efficacia di questa opposizione si riscontra nel caso del francescano Diego Valadés, originario della Nuova Spagna, meticcio, venuto a Roma come procuratore del suo ordine nel 1575. Egli espresse l'opportunità di creare una struttura centralizzata posta nella città del papa per la formazione e la scelta dei missionari, un'idea tanto più significativa in quanto, come sottolinea Adriano Prosperi, proveniva da un missionario originario delle Indie e dunque portatore delle esigenze della 'periferia'. Questa proposta, nonché l'attività di diretto rappresentante a Roma dei confratelli americani aggirando i superiori spagnoli, mise Valadés contro la corona che ottenne l'allontanamento del francescano da Roma nel 1577. Rifugiatosi a Perugia, pubblicò nel 1579 la *Rhetorica Christiana*, dedicata a Gregorio XIII, un manuale per i missionari europei sulla predicazione agli indiani anche attraverso le immagini. Rientrò successivamente a Roma dove, probabilmente a seguito di contatti con il cardinale Sirleto e per aver redatto le *Assertiones catholicae contra praecipuos aliquot haereticorum errores*, fu aggregato a una commissione cardinalizia, fondata dal cardinale Hosius, incaricata di controbattere le tesi anticattoliche dei cosiddetti Centuriatori di Magdeburgo[21].

Nel frattempo si accentuava l'interesse verso i rapporti con i cosiddetti italo-greci, fedeli di rito greco che vivevano nelle diocesi della penisola. Essi dovevano essere assistiti e mantenuti nel loro rito, anche perché costituivano un contatto con l'Oriente ortodosso 'scismatico' che si voleva tentare di ricondurre nel seno della Chiesa romana nel solco delle prospettive – aperte ma non concretizzate – del Concilio di Firenze. Per questo motivo il 10 maggio 1573 fu fondata una commissione cardinalizia «pro reformatione Graecorum in Italia existentium et monachorum et monasteriorum ordinis Sancti Basilii» con l'obiettivo di dare una riforma unitaria a tutte le comunità di rito orientale in Italia. Il fautore di questa iniziativa fu il cardinale Giulio Antonio Santori, arcivescovo di Santa Severina che per trent'anni sarà al centro delle iniziative pontificie per il rito orientale[22]. Oltre a Santori, i membri di questa congregazione erano legati alle diocesi dove si registrava la presenza degli italo-greci oppure erano commendatari di monasteri basiliani: l'arcivescovo di Benevento Giacomo Savelli; Sirleto e Carafa, già presenti

A Bibliographical History. Vol. 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600), eds. D. Thomas – J. Chesworth, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 724-726].

[19] P. Blet, *Histoire de la représentation diplomatique du Saint-Siège des origines à l'aube du XIXe siècle*, Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1982, pp. 275-294.

[20] Metzler, *Wegbereiter*, pp. 56-58. Invece la *Congregatio germanica*, dopo una sospensione all'epoca di Sisto V, riprese la sua attività a partire dal brevissimo pontificato di Innocenzo IX. [Sulla riforma curiale di Sisto V e la successiva periodizzazione dei mutamenti della stessa cfr. in generale M. T. Fattori, *Per una storia della curia romana dalla riforma sistina, secoli XVI-XVIII*, «Cristianesimo nella storia», XXXV (2014), pp. 787-487 e, più in dettaglio sul tema delle «commissioni di lavoro» partendo dal tardo Medioevo, S. Giordano, *Le Congregazioni prima delle Congregazioni*, «Archivum Historiae Pontificiae», XLIII (2019), pp. 221-240, all'interno della «sectio thematica» *Governare per Congregazioni. La Curia papale tra pratiche istituzionali e logiche informali (XVI-XVII secolo). Una proposta di lavoro*, introdotta da M. C. Giannini – S. Giordano, *ibidem*, pp. 209-220].

[21] Cfr. Prosperi, *Tribunali*, pp. 580-581 che mette la figura di Valadés in parallelo con quella di Eliano sopra citata [cfr. anche B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome. Une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, tesi di dottorato, Parigi, EHESS, 2011].

[22] Su Santori cfr. J. Krajcar, *Cardinal Giulio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Romae, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1966; H. Jedin, *Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santoro (+ 1602)*, Mainz, Akademie des Wissenschaft und der Literatur, 1969; V. Peri, *Chiesa romana e "rito" greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, Paideia, 1975; M. Rosa, *Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale: dall'"Autobiografia" del cardinale Giulio Antonio Santori*, in *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a cura di P. Macry – A. Massafra, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 571-585 e S. Ricci, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno, 2002.

nella Congregazione missionaria di Pio V e eruditi grecisti; Antonio Cauco, arcivescovo di Corfù, autore di un *De Graecorum recentium haeresibus*. A questi si aggiunse anche il cardinal nipote Filippo Boncompagni[23].

Questa congregazione doveva rivolgersi quindi alla «nazione» greca, in particolare ai suoi membri viventi in Italia. Tuttavia, a questa iniziativa territorialmente limitata alla penisola corrispondeva una più ampia aspirazione missionaria indirizzata verso l'insieme dei vari gruppi etnici di rito greco. Nel 1575 il gesuita Giovanni Domenico Traiani, che svolgeva in Curia la funzione di penitenziere di lingua greca, presentò un memoriale in cui esponeva un programma missionario che prevedeva che il clero secolare greco venisse appositamente formato in un collegio nazionale a Roma e inviato nelle isole dell'arcipelago per porre rimedio ai difetti di questi cristiani che vivevano nell'ignoranza e nella superstizione, soprattutto a causa della mancanza di testi sacri. Fiducioso nel maggior successo delle missioni rispetto alla guerra santa, il gesuita sosteneva che il Vicino Oriente era una promettente alternativa alle Indie, anche perché i Turchi permettevano il culto in Albania, Ungheria e Schiavonia:

Io son sempre stato di questo parere, et senza pregiuditio sono, che più si faria et più manipoli et con più allegrezza se riportariano nelli granai della Chiesa con alcune puoche centinaia d'huomini confidati in Dio et desiderosi di patire per la gloria di Christo, salute dell'anime et augmento della Chiesa, che all'apostolica *euntes irent et flerent, mittentes semina sua*, che non si fa per disegni humani con molte armi et armate, arteficii e artegliarie, galere et galeazze (...) Né si ha da pensare che sia abbreviata la mano del Signore o che minor gloria di Christo sian ritener l'antichissima heredità et patrimonio suo nell'Oriente, dove è nato, vissuto, morto, sepolto, risorto et tanto tempo è stato santamente servito, che l'accrescer la Chiesa nelle parti occidentali, voglio dire nell'Indie[24].

La prospettiva di Traiani per i fedeli di rito greco si allargava fino alla Moscovia, alla Tartaria, alla Lituania e alla Polonia a nord e anche alle numerose colonie greche nell'Impero turco e nei porti del Mediterraneo. La necessità di intervento era pressante in quanto il pericolo era rappresentato dai calvinisti e dalle loro traduzioni della Bibbia. In sintesi il programma era chiaro: introdurre il Tridentino nelle diocesi di frontiera (Candia, Zante, Corfù); stampare libri in greco e controllare i libri eretici, in particolare quelli che si stampavano a Venezia; portare il «duca di Moscovia» a sottomettersi al

[23] Metzler, *Wegbereiter*, pp. 58-59; Peri, *Chiesa romana*; Id., *La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti*, in *Studia Gratiana*, vol. XIII, a cura di G. Forchielli – A. M. Stickler, Bononiae, Institutum Gratianum, 1967, pp. 127-256.

[24] Peri, *La Congregazione dei Greci*, p. 199.

papa; riformare gli ecclesiastici latini che vivevano tra i greci e a Costantinopoli; stabilire seminari per formare giovani greci da mandare in missione al posto dei latini che non conoscevano il rito e la lingua. I seminari avrebbero dovuto ricevere contributi dalle potenze occidentali e i proventi di tasse sulle abbazie greche in Italia che in cambio ne avrebbero ottenuto insegnanti di lingua ben preparati.

Rispetto a questo ampio progetto di Traiani, l'attività della Congregazione cardinalizia restava limitata soprattutto agli italo-greci per i quali Santori manteneva un atteggiamento favorevole al rispetto del rito, mirato a eliminare i conflitti tra fedeli «greci» e vescovi latini, evitando la presenza abusiva di vescovi inviati dalle autorità ortodosse. Il fine ultimo, pur nel rispetto delle differenze di rito, era l'introduzione «dolce» dei principi tridentini, pur se per questo occorreva ammettere un clero poco preparato e «uxorato». La Congregazione sembra quindi svolgere più un'azione difensiva e di controllo della situazione italiana che non un allargamento geografico. Essa non venne riconfermata sotto Sisto V anche se l'interesse di Santori non venne meno ed egli infatti la fece rivivere sotto Clemente VIII. Intanto l'azione missionaria verso la Grecia e il mondo ortodosso era lasciata ad altri organismi. Il Collegio greco, retto nei decenni iniziali sempre da gesuiti, con un breve intervallo dei somaschi all'inizio del XVII secolo, formava il clero per i greci nell'alveo della politica sopra indicata, arrivando nel 1596 a ordinare un vescovo greco cattolico per ordinare i preti[25]. Nel frattempo l'Oriente era luogo di destinazione di missionari, in particolare di gesuiti che nel 1583 si istallarono a Costantinopoli con la protezione francese[26]. Dunque missionari e libri – si rammenti l'azione di Eliano sopra citata – si diffondevano in Oriente, in particolare per iniziativa gesuita. Il ruolo degli organismi di curia, come questa effimera Congregazione per gli italo-greci, appariva ancora ridotto e più importante era l'appoggio dato da singoli cardinali protettori agli interessi di gruppi nazionali, come lo stesso Santori per i greci o Carafa per i maroniti, oppure alle iniziative gestite dagli ordini regolari, *in primis* dai gesuiti. Del resto il periodo del pontificato Boncompagni s'inseriva in una fase di grande espansione missionaria nei quattro continenti della Com-

[25] V. Peri, *Inizi e finalità del collegio greco in Roma*, «Aevum», XLIV (1970), pp. 1-71, *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, a cura di A. Frygos, Roma, Pontificio Collegio Greco S. Atanasio, 1983. [C. Santus, *Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna*, in *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, a cura di A. Molnar – G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, Roma, Viella, 2017, pp. 193-223].

[26] Pastor, *Storia dei Papi*, vol. IX, pp. 747-748.

pagnia di Gesù, già iniziata con l'ingresso nell'America spagnola e proseguita con la presenza in India, Giappone e Cina con Alessandro Valignano, Michele Ruggieri e Matteo Ricci. In Africa la Compagnia raggiungeva l'Etiopia, mentre in Europa le missioni in Inghilterra di Robert Parsons, Ralph Emerson e Edmund Campion si accompagnavano alle iniziative diplomatico-missionarie di Antonio Possevino in Svezia, Polonia e Russia. Ma il progresso delle missioni era dovuto anche a ordini tradizionalmente missionari, come i francescani nei Balcani e altri, di recente formazione, che cominciavano ad assumere un ruolo di primo piano nel panorama mondiale come i cappuccini e i carmelitani scalzi[27].

In questo contesto venivano ripresi e accentuati i temi della responsabilità pastorale del papa sul mondo e della necessità di fondare un organismo centrale con una giurisdizione missionaria non limitata a singole zone o popolazioni. Un ruolo di primo piano fu esercitato dal gesuita Antonio Possevino, che probabilmente era a conoscenza dei precedenti tentativi di Borja e Polanco presso Pio V. Come segretario della Compagnia all'epoca del generale Everardo Mercuriano, Possevino era in stretto contatto con Gregorio XIII che lo consultava sulle materie missionarie sulle quali il gesuita era ben informato dalla corrispondenza che riceveva dai confratelli in missione. Nel 1577 il gesuita fu incaricato di esaminare un rapporto manoscritto redatto da Jean Vendeville, professore di diritto a Lovanio[28], consegnato al papa in occasione di un soggiorno romano del fiammingo. Possevino redasse una sorta di testo riassuntivo del memoriale, in cui preconizzava un'organizzazione centralizzata delle missioni tenuta da una congregazione che avrebbe dovuto adoprarsi per aiutare tutti i popoli a restare nella fede o a aderirvi secondo il metodo apostolico. La congregazione doveva disporre di cinque segretari che dovevano suddividersi il mondo in altrettante zone di competenza, tenendosi in contatto, assumendo informazioni e inviando nelle missioni libri sacri attraverso i mercanti. Inoltre il rapporto auspicava un seminario orientale a Roma per preparare i missionari. La revisione che Possevino fece del testo di Vendeville contiene delle aggiunte. L'insistenza sul Levante sembra essere farina del sacco del gesuita che nello stesso anno aveva redatto un quadro generale della situazione delle missioni gesuite nelle isole greche, allora in piena espansione. Inoltre nel rapporto si enfatizzava il ruolo dei nunzi come esortatori alla pietà e alla fiducia nell'episcopato e nel clero locali[29]. Il memoriale non produsse effetti immediati. Vendeville tornò in Belgio e prese gli ordini. Egli era stato tra i promotori nel 1568 della fondazione del Collegio inglese di Douai insieme al futuro cardinale William Allen. Nel 1587 fu nominato vescovo di Tournai, carica che esercitò fino alla morte nel 1592. Nel 1589, durante una visita *ad limina*, consegnò a Sisto V un altro memoriale che fu esaminato da Giovanni Antonio Facchinetti, il futuro Innocenzo IX, che lo apprezzò e avrebbe voluto metterlo in pratica nel suo pontificato, conclusosi però in soli due mesi[30].

Nel frattempo, a partire dal 1577 Possevino aveva intrapreso le sue missioni nell'Europa settentrionale e orientale in occasione delle quali i suoi appelli in favore di alleanze antiturche gli avevano provocato molte noie, tanto che alla fine era entrato in conflitto con Claudio Acquaviva, che dal 1581 aveva preso in mano le redini della Compagnia di Gesù. Nel 1591 Possevino tornò a Roma e vi incontrò José de Acosta, Michele Ruggieri e Alonso Sanchez, che gli fornirono nuove informazioni sui vari campi d'azione missio-

[27] Per un quadro molto sintetico, ma unitario, von Pastor, *Storia dei Papi*, vol. IX, *passim* e *Histoire du Christianisme*, vol. VIII, *Le temps des confessions*, a cura di M. Venard, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, deuxième partie, *La carte du christianisme eclaté*, pp. 353-853, *passim*. Sulle missioni francescane sulla frontiera dell'Europa orientale, I. G. Tóth, *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, vol. 1, Roma-Budapest, Accademia di Ungheria a Roma, 2002, soprattutto le pp. 99-124; più in generale *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Institution of Religious Identities, 1400-1750*, a cura di E. Andor – I. G. Tóth, Budapest, CEU-ESF, 2001 [cfr. anche A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques dans la Hongrie ottomane*, Rome-Budapest, Accademia d'Ungheria, 2007 e Id., *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Roma, Viella, 2019]; per gli altri ordini cfr. *infra* il cap. IV/1.

[28] Vendeville aveva consegnato già dieci anni prima una precedente versione del suo testo, che Pio V aveva passata al cardinale Jérôme Souchier, morto però prima di completarne la revisione. Per questo rapporto Metzler, *Wegbereiter*, pp. 53-54.

[29] Seguo l'analisi di J. P. Donnelly, *Antonio Possevino's Plan for World Evangelization*, «Catholic Historical Review», LXXIV (1988), 2, pp. 179-198 ora riprodotto nella raccolta curata da J. S. Cummins, *Christianity and Mission, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1997, pp. 37-56 [cfr. ora E. Colombo, *Il libro del mondo. Un documento di Antonio Possevino*, in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secoli XVII-XVIII)*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 335-362].

[30] Donnelly, *Antonio Possevino's*, pp. 38-39. Da notare che uno dei pochi provvedimenti che Innocenzo IX ebbe il tempo di prendere fu la suddivisione della Segreteria di Stato in tre uffici divisi geograficamente, misura che sembra richiamare l'idea del documento Vendeville-Possevino. Nel 1678 il segretario di Propaganda Fide Urbano Cerri sottolineava l'interesse di Innocenzo IX per la fondazione di un Collegio per turchi convertiti e per provvedere alla Chiesa del Giappone «travagliata dagli idolatri» Cerri, *Relazione*, f. 49rv e G. Pizzorusso, *Innocenzo IX*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, IEI, 2000, vol. III, pp. 240-249, in particolare p. 246; in precedenza anche Gregorio XIV, favorevole ai gesuiti, era stato informato del piano di Possevino, Metzler, *Wegbereiter*, p. 60.

naria dall'America alla Cina[31]. L'anno dopo Ippolito Aldobrandini fu eletto papa Clemente VIII e Possevino, amico del pontefice, fu uno dei suoi consulenti sulle missioni. Inoltre nel 1593 pubblicò presso la Tipografia Vaticana la *Bibliotheca selecta* nella quale passava in rassegna le varie popolazioni da convertire suggerendo i metodi più adeguati[32].

Sembra certo quindi che Clemente VIII avesse presente il testo di Vendeville-Possevino, nonché l'opinione dello stesso Possevino, quando procedette alla fondazione della Congregazione «super negotiis Sanctae Fidei et Religionis Catholicae», poi rinominata «de fide propaganda», la cui prima sessione si tenne l'11 agosto 1599. Il documento infatti circolò tra Roberto Bellarmino e Cinzio Aldobrandini arrivando anche a Claudio Acquaviva che sembrò apprezzarlo. Nella fondazione della Congregazione missionaria clementina il ruolo centrale era comunque svolto dal cardinale Santori, almeno fino alla sua morte nel 1602. Egli fu di fatto il *trait-d'union* tra la nuova istituzione e le esperienze precedenti, portando dentro di essa anche il suo interesse per i greci. La Congregazione clementina «de fide propaganda» rappresentava una novità in quanto era un organismo che aveva una giurisdizione missionaria universale e non limitata a un territorio o a uno specifico ambito come le precedenti. I cardinali che ne facevano parte (oltre a Santori, Alessandro Medici che fu papa Leone XI per pochi giorni, Federico Borromeo, Cesare Baronio, Alfonso Visconti, Silvio Antoniani, Roberto Bellarmino, Pietro Aldobrandini e Giovanni Francesco Biandrate di S. Giorgio) esaminarono infatti questioni relative al Vicino Oriente, al Nordeuropa, all'America e a India, Cina e Giappone, oltre che interessarsi dei collegi nazionali. La Congregazione si occupava spesso dei gesuiti, presenti in molte aree, tuttavia anche gli altri ordini

[31] Su Sanchez, cfr. P.-A. Fabre, *Saggio di geopolitica delle correnti spirituali. Alonso Sanchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, pp. 185-203 e M. Catto, *Una crociata contro la Cina. Il dialogo tra Alonso Sanchez e José de Acosta intorno a una guerra giusta al celeste impero (1587)*, «Nuova rivista storica», XCIII (2009), 2, pp. 425-448.

[32] Cfr. i libri VI-XI del primo tomo; da segnalare il richiamo nella parte finale del titolo completo *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda* all'opera di Acosta *De natura novi orbis libri duo et de promulgatione Evangelii apus barbaros, sive de procuranda Indorum salute*; cfr. anche A. Biondi, *La Bibliotheca Selecta di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-75 [A. Romano, *L'expérience de la mission et la carte européenne des savoirs sur le monde à la Renaissance: Antonio Possevino et José de Acosta*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, a cura di M. Donattini - G. Marcocci - S. Pastore, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, vol. II, pp. 159-169].

regolari sulla spinta di movimenti interni di riforma stavano intensificando l'attività missionaria e la pressione sul papa per vederla riconosciuta. Nel 1600 con il breve *Cum Onerosa pastoralis*, preparato nelle riunioni della Congregazione, ai gesuiti furono revocati i privilegi esclusivi di accesso alle missioni cinesi e giapponesi, aprendo la via all'apostolato degli ordini mendicanti[33].

Nell'ultimo decennio del XVI secolo, il generale Claudio Acquaviva si impegnò nel rilancio dell'azione apostolica della Compagnia nella prospettiva di un rinnovamento spirituale dell'ordine. Il recupero del valore dell'itineranza ignaziana intendeva spingere i gesuiti alla primitiva vocazione apostolica sia in Europa sia oltreoceano, anche se la destinazione verso le missioni 'interne', sembrava prevalere negli intendimenti del generale, esplicitati in una serie di lettere indirizzate ai confratelli[34]. Lo sviluppo delle missioni gesuite aveva raggiunto ormai una dimensione planetaria e si doveva misurare nelle varie realtà locali con esiti diversi. La necessità di un'organizzazione territoriale delle missioni spingeva a soluzioni apparentemente contraddittorie rispetto all'idea di itineranza come la stabilizzazione delle fondazioni missionarie e l'adozione di un metodo lento e progressivo nell'approccio con le popolazioni da convertire oppure come la tendenza alla specializzazione nell'attività missionaria, mentre invece nella prospettiva di Acquaviva la spinta apostolica avrebbe dovuto essere patrimonio di ogni membro della Compagnia e marcare una fase del suo cursus di gesuita. Questi aspetti contraddittori si giustificavano con l'ampiezza del campo missionario aperto alla giurisdizione del generale, con la diversità delle situazioni e della necessità di adattarvisi con maggiori o minori cautele, con i mutamenti intervenuti nei vari contesti negli anni del lungo generalato di Acquaviva[35].

[33] Metzler, *Wegbereiter*, pp. 61-67; vedi anche *infra* cap. I/2.

[34] Le lettere *De fine missionis Indicae* del 12 gennaio 1590; *De Iubilaeo et missionibus* del 12 maggio 1590; *De fervore et zelo missionum* del 1° agosto 1594 e *De modo instituendarum missionum* del 14 agosto 1599 e la lettera ai provinciali del 1609 sono considerati i documenti fondamentali di Acquaviva sulle missioni. Oltre a Rosa, *Acquaviva*, e Guerra, *Un generale*, cfr. M. de Certeau, *La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva* in *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris-Rome, Beauchesne-Centrum Ignatianum, 1974, pp. 53-69 e J. Masson, *La perspective missionnaire dans la spiritualité des jésuites*, *ibidem*, pp. 135-154; B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, in *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, éds. L. Giard – L. de Vaucelles, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 155-179.

[35] Si vedano i casi brasiliano, Ch. de Castelnau l'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisbonne-Paris 2000 e peruviano, A. Maldavski, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla-Lima, CSIC-Univ. A. Ruiz de Montoya, 2012. Per le missioni interne la bibliografia è molto ampia, in maggioranza orientata verso la discussione sui metodi di apostolato; oltre allo sguardo comparativo offerto da Dompnier, *La Compagnie de Jésus* e per un quadro

Ciò che comunque restava centrale era l'importanza del tema missionario e l'ampiezza del dibattito i cui diversi temi convergevano a Roma dall'America e dall'Asia. Tale dibattito, tuttavia, appare interno alla Compagnia, soprattutto nella prima parte del generalato di Acquaviva quando – ad esempio – in Estremo Oriente si svolgeva la discussione sul metodo dell'adattamento che contrapponeva Valignano e Ricci ai confratelli portoghesi, oppure quando in Perù si agitava la controversia tra il provinciale Diego Torres Bollo e i suoi oppositori che consideravano eccessivo l'impegno missionario in Paraguay. La funzione centrale del pontefice nella direzione missionaria non era al centro delle preoccupazioni di Acquaviva che appariva più attento non solo all'aspetto spirituale di cui si è detto, ma anche agli equilibri politici che necessariamente le questioni missionarie potevano turbare all'interno del mondo coloniale allora dominato dalla Spagna. I rapporti con la corona spagnola erano segnati dalla strenua difesa da parte di Acquaviva dal tentativo di sottomettere l'ordine alla sua componente spagnola, minaccia che ebbe la sua fase più intensa tra il 1578 e il 1594 (ma si tirò dietro rilevanti strascichi anche all'inizio del XVII secolo) e che si concluse con il mantenimento dell'autonomia della Compagnia e la conferma del rapporto di diretta dipendenza dal papa, pur concedendo la rinuncia ad alcuni privilegi, legati soprattutto all'Inquisizione spagnola e agli statuti di *limpieza de sangre*[36]. Malgrado questo, o proprio a causa di questo, anche nel contesto relativamente più favorevole del regno di Filippo III, nell'ambito missionario Acquaviva sembrò attenersi rigidamente al rispetto del pa-

francese sui vari ordini in Id., *La France et les frontières de la mission*, «MEFRIM», CIX (1997), 2, pp. 621-652; vedi i contributi recenti interamente o parzialmente dedicati ai gesuiti negli atti dei convegni *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle, Actes du Colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, éds. Ch. Sorrel – F. Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes – Université de Savoie, 2001 e *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, a cura di P.-A. Fabre – B. Vincent, Rome, EFR, 2007; cfr. anche sull'Italia B. Majorana, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIIe siècle)*, «Annales HSS», LVII (2002), 2, pp. 297-320; sulla penisola iberica M.-L. Copete – F. Palomo, *Des Carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*, in *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di P.-A. Fabre – A. Romano, numero monografico, «Revue de synthèse», CXX (1999), 2-3, pp. 359-380; [in una prospettiva comparativa, P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004].

[36] J. Martínez Millán, *Transformación y crisis de la Compañía de Jésus (1578-1594)*, in *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 101-129; M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009; E. Jiménez Pablo, *La forja de una identitad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Polifemo, 2014.

tronato regio, che veniva costantemente rivendicato a Madrid per opporsi a ogni pur timido passo della Santa Sede per la creazione di un organismo centrale di giurisdizione missionaria.

L'atteggiamento del generale Acquaviva emerse nella sua opposizione al tentativo di fondare a Roma un seminario di clero secolare missionario messo in atto nei primi anni del XVI secolo da Giovanni Leonardi, Juan Bautista Vives e dal gesuita Martin de Funes, episodio studiato minuziosamente da Giuseppe Piras[37]. Dopo un serrato dibattito all'interno della provincia peruviana della Compagnia, anche su pressione di José de Acosta era stata accolta in Perù la proposta che i gesuiti tenessero la cura delle parrocchie indiane (*doctrinas*), un'attività che non era prevista dalle regole della Compagnia. Nel 1603 questa politica missionaria venne presentata a Roma da Diego Torres Bollo, giunto come procuratore del Perù per patrocinare queste iniziative e reclutare gesuiti per il nuovo impegno apostolico. Per questo motivo egli pubblicò a Roma una relazione intrisa di un atteggiamento di fiducia entusiasta nella prospettiva di evangelizzazione degli indiani attraverso una loro difesa dalla violenza del regime coloniale e garantendo loro la libertà dai servizi personali cui gli spagnoli li costringevano[38]. Torres incontrò Clemente VIII ottenendo un appoggio a tale politica con il decisivo sostegno di Baronio e, a Milano, di Federico Borromeo. Nel 1604 Torres ripartì per l'America portando con sé anche Martin de Funes, gesuita di Valladolid, professore di teologia morale e sacra scrittura a Milano, anch'egli in stretto contatto con Borromeo. Funes si era già segnalato a Acquaviva nel 1600 avendogli inviato un progetto di evangelizzazione dell'Impero turco e dei greci scismatici[39]. Alla fine del 1606 Funes tornò dal Perù in Spagna, portando le richieste di Torres per la fondazione delle riduzioni in Paraguay e di seminari missionari che consentissero la formazione di un maggior numero di sacerdoti secolari da destinare agli indios. Questa proposta fu presentata a corte a Madrid, disubbidendo a Acquaviva (che aveva delle riserve sulla cura delle *doctrinas* e era decisamente contrario ai seminari) e ricevette l'approvazione della regina. A partire dalla fine del 1607 Funes era a Roma per partecipare come procuratore del Perù

[37] G. Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes*, Roma, Università Gregoriana, 1976 e Id., *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei Gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.

[38] D. de Torres, *Relazione Breve del P. Diego de Torres della Compagnia di Giesù, Procuratore della Provincia del Perù, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno... Per consolatione de i Religiosi di detta Compagnia in Europa*, Roma, Luigi Zannetti, 1603.

[39] Piras, *Martín de Funes*, pp. 37-38; il documento è pubblicato alle pp. 289-292.

alla sesta congregazione generale e per misurarsi con il prudente Acquaviva, preoccupato per le conseguenze politiche del progetto delle riduzioni e per le ricadute che l'accettazione delle parrocchie indiane potevano avere sui privilegi missionari della Compagnia[40].

A Roma tuttavia l'interesse di Funes si allargò dalla questione americana al problema missionario generale. Su sollecitazione di Borromeo, egli infatti venne a contatto con l'ambiente dell'Oratorio dove gravitava anche Giovanni Leonardi, fondatore della Congregazione dei Chierici regolari della Madre di Dio, di cui Cesare Baronio era il cardinale protettore. Leonardi aveva indirizzato a Paolo V all'indomani dell'elezione un memoriale *Pro universali totius ecclesiae reformatione* che auspicava il distacco della Chiesa dalle potenze civili e un maggior controllo di Roma sulle chiese nazionali, insistendo soprattutto sugli 'abusi' delle monarchie spagnola e francese che in diverso modo e grado ostacolavano gli interventi papali[41].

Funes inoltre conobbe Juan Bautista Vives, prelato valenciano attivo in Curia, amico del carmelitano scalzo Jerónimo Gracián de la Madre de Dios e collegato al fervido ambiente apostolico di quell'ordine. Vives già nel 1598 aveva organizzato nella propria abitazione un seminario dove si era verificato un misterioso episodio di omicidio di un giovane. Nel 1608, appena arrivato a Roma, Funes, insieme a Leonardi e a Vives, preparò un memoriale da inviare al papa per proporgli la fondazione di seminari per la preparazione del clero missionario. In questo memoriale il discorso si ampliava al ruolo del papa nella responsabilità diretta dello sforzo apostolico. È evidente che questo significava mettersi contro la Spagna per la questione del patronato che in quegli anni restava ancora una ferita aperta. Nel 1605 Baronio, personaggio che faceva parte dell'*entourage* dei tre, aveva attaccato negli *Annales ecclesiastici* la cosiddetta Monarchia sicula, confutando l'autenticità della bolla istitutiva della Legazia apostolica di Urbano II (1098), il fondamento medievale della delega papale al potere civile e del sistema patronale, con un evidente richiamo al caso americano[42]. Per di

[40] Per la dettagliata ricostruzione di questa fase cfr. Piras, *Martín de Funes*, pp. 131-200.

[41] Piras, *La Congregazione e il Collegio*, pp. 61-65; il documento è pubblicato *ibidem*, pp. 144-148.

[42] Piras, *Martín de Funes*, p. 203; sulla questione G. Zito, *La Legazia Apostolica nel Cinquecento: avvio delle controversie e delle polemiche*, in *La Legazia Apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*, a cura di S. Vacca, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia editore, 2000, pp. 115-166 e N. Bazzano, *La questione della "Monarchia sicula"*, in *Gli Archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di M. Sanfilippo - G. Pizzorusso - A. Koller, Viterbo, Sette Città, 2004, pp. 59-72 [vedi ora F. D'Avenia, *La Chiesa del re. Monarchia e Papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVII)*,

più, nel 1607 ci fu un ulteriore pronunciamento negativo sulla possibilità di costituire una nunziatura nelle Indie, proposta già respinta all'epoca di Pio V e Filippo II[43].

In questo scontro che proseguiva da decenni, gli ordini regolari, gelosi dei loro privilegi nei territori spagnoli, si ponevano a fianco della corona in opposizione a una politica di rafforzamento della giurisdizione pontificia tramite i vescovi e il clero secolare. Il memoriale proponeva proprio una politica favorevole a quest'ultimo, cioè una congregazione missionaria secolare che, sotto l'egida pontificia, avrebbe dovuto provvedere a formare questo clero in seminari nei quali sarebbero stati accolti membri di tutte le nazioni, dediti a una vita ascetica, all'apprendimento delle lingue e in grado, secondo il modello paolino, di potersi sostentare autonomamente.

Il memoriale non lasciò insensibile Paolo V per il ruolo di responsabilità che esso prevedeva per il pontefice nella creazione dei seminari. Al contrario trovò in Acquaviva un risoluto oppositore, che obbligò lo stesso papa a un ripensamento dopo l'iniziale apprezzamento. L'opposizione del generale nasceva dal fatto specifico che egli fu informato del memoriale dal papa e non da Funes, quindi egli innanzitutto contestava al missionario un atteggiamento di disobbedienza nei suoi confronti. Inoltre il progetto dei seminari, con le critiche «sovversive» che esso rivolgeva all'organizzazione coloniale e missionaria esistente nei territori spagnoli e, in particolare, con l'intento di formare missionari anche per l'America al di fuori del controllo spagnolo, avrebbe rimesso in discussione quell'equilibrio politico con la corona spagnola che Acquaviva aveva faticosamente ottenuto. Egli considerava irrispettoso e politicamente imprudente il comportamento di Funes e fece allontanare il religioso da Roma. Quest'ultimo, nonostante si fosse guadagnato l'appoggio di massima della regina di Spagna e del papa, cedette quindi ad Acquaviva soprattutto sul problema dei seminari secolari. Il generale accolse invece il progetto delle riduzioni paraguaiane, inviando a Torres Bollo il 10 giugno 1608 l'istruzione nella quale teneva a sottolineare il ruolo missionario dei gesuiti rispetto a quello parrocchiale che essi avrebbero dovuto lasciare, appena ottenuta una stabile conversione degli indiani, al clero secolare[44]. Paolo V accettò la condanna di Funes, rimetten-

Roma, Carocci, 2015; su Vives, H. Pizarro Llorente, *Entre Madrid y Roma: el agente de la Inquisición Juan Bautista Vives*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2017, 2, pp. 273-300].

[43] Piras, *La Congregazione e il Collegio*, pp. 110-111.

[44] A. Armani, *Città di Dio e città del sole. La "Stato" gesuita dei Guaranì (1609-1768)*, Roma, Studium, 1977, pp. 72-73 e 99. Per l'analisi puntuale del memoriale e della reazione di

dosi al generale dell'ordine missionario più potente. Solo dopo la morte di Leonardi e la partenza di Funes nel novembre 1608, Juan Bautista Vives riprese e riuscì a realizzare il loro progetto, sia pure per pochi mesi, nel 1610, fondando il collegio di preti secolari di Piazza del Popolo, i cui statuti riflettevano la concezione maturata nel 1608. Il prelato di Valencia ripropose ancora questa esperienza nel 1625 quando (ormai già fondata la definitiva Propaganda cui egli fu ascritto come membro) creò quello che due anni dopo Urbano VIII eresse ufficialmente con la bolla *Immortalis Dei Filius* come Collegio Urbano[45].

Nella critica al progetto dei seminari un elemento di peso era che esso prevedeva che il collegio di preti missionari secolari fosse del tutto svincolato dagli ordini regolari. Su questo i promotori, che avevano come modello l'Oratorio, si attirarono l'opposizione non solo di Acquaviva, ma anche del successore di Leonardi nella Congregazione dei Chierici regolari della Madre di Dio, Alessandro Bernardini, che ribadì che il compito missionario spettava ai regolari e ritirò dalla guida del collegio di Vives il confratello Giuseppe Matraia che ne aveva accettato la direzione[46]. In una prospettiva più vasta il memoriale del 1608 – pur presentando misure destinate alla formazione del clero missionario in generale – s'incagliò sul fatto che il punto in questione era ancora il patronato e gli interessi politico-religiosi della corona spagnola in America. La posizione di Acquaviva, coinvolto dal papa a causa dell'iniziativa di Funes, sembra, alla luce della ricerca dello storico Giuseppe Piras, avere un peso importante, decisivo sul papa stesso. Allo stesso tempo, in questa vicenda del 1608 emersero anche delle componenti romane, ancora minoritarie, attente al problema missionario in una prospettiva opposta al patronato e alla Spagna e alla sua chiara volontà di escludere una giurisdizione diretta del papa sulle missioni.

Legato in parte al problema del patronato, al centro della discussione sulle missioni restava anche quello sul ruolo degli ordini religiosi. Essi ponevano al primo punto della loro agenda la difesa dei loro privilegi, sia per quanto riguardava l'affidamento di territori di missione, sia per quanto riguardava l'appoggio politico e economico. Per il primo punto essi dovevano mantenere buoni rapporti con il papa, per il secondo con l'autorità civile. Dunque erano costretti a barcamenarsi tra queste due posizioni. Come si è visto, per Acquaviva qualunque mutamento di strategia missionaria che implicasse delle conseguenze sull'organizzazione sociale e politica doveva essere approvato dalla corona spagnola. Al contempo, gli ordini volevano mantenere il monopolio dell'azione missionaria. L'opposizione di Acquaviva al progetto di formazione del clero secolare e a un'organizzazione missionaria basata su di esso e direttamente sottoposta al papa ribadiva questo atteggiamento. Inoltre nel memoriale del 1608 c'era anche un accenno al clero autoctono, una misura che aveva trovato sempre una risposta diffidente all'interno della Compagnia di Gesù e di altri ordini[47].

Malgrado queste difficoltà legate al ruolo degli ordini, il recupero della suprema autorità pontificia sulle missioni andava radicandosi sempre di più, anche se non senza contraddizioni, nella prospettiva di una riaffermazione dell'estensione mondiale dell'autorità spirituale e della funzione pastorale del papa. Nel pensiero politico contemporaneo, la dimensione universalista del potere pontificio veniva ridefinita nei termini della teoria della *potestas indirecta* bellarminiana. Nelle materie spirituali essa poneva il pontefice al di sopra del potere degli stati assoluti, ma ciò aveva un riflesso anche nella politica. Come venne messo in luce da Giovanni Botero nelle *Relazioni universali*, l'estensione geografica planetaria, al di sopra delle frontiere politiche degli stati nazionali, di tale potere supremo aveva un riscontro nel ruolo di arbitro tra le potenze coloniali rivali che il papa aveva assunto all'epoca delle scoperte e che confermava il suo ruolo universalista anche in una cristianità ormai divisa in stati. In particolare nella prospettiva missionaria tale ruolo investiva il papato della responsabilità spirituale dell'evangelizzazione e assumeva un valore non solo teologico-spirituale ma anche geopolitico. Come ha messo in rilievo lo storico Romain Descendre, su questi temi non c'era univocità. Riemergeva anche un millenarismo sul destino unificatore del mondo delle missioni che sottintendeva un potere diretto del papa come monarca universale. Autori come Campanella e Bozio, diversamente legati a ideali teocratici, o circostanze come la messa all'indice di Bellarmino, mostravano come l'universalismo fondato sul concetto di *potestas indirecta*

Acquaviva rimando a Piras, *Martín de Funes*, pp. 201-245, che pubblica il testo e le risposte alle obiezioni del generale alle pp. 317-339.

[45] Sul seminario cfr. anche *infra* il cap. I/2. [Vives informava assiduamente Borromeo a Milano di queste sue difficili iniziative, G. Pizzorusso, *Milano, Roma e il mondo di Propaganda Fide*, in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secoli XVII-XVIII)*, a cura di M. Catto - G. Signorotto, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 75-107 (in particolare pp. 77-82)].

[46] Piras, *Martín de Funes*, pp. 233 (nota 19), 243 e 254-255.

[47] Su questo punto si schiererà invece a favore Propaganda, fondata nel 1622, e in particolare il suo segretario Francesco Ingoli, Piras, *Martín de Funes*, p. 208; J. Metzler, *Mezzi e modi per l'evangelizzazione dei popoli secondo Francesco Ingoli*, «Pontificia Universitas Urbaniana. Annales», 1967-68, pp. 38-50, Id., *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 146-196, in particolare 175-179 e Ingoli, *Relazione*.

fosse ancora da digerire, soprattutto all'interno degli ordini religiosi legati tradizionalmente alle ideologie politiche medievali e in opposizione ai gesuiti. Proprio sulla giurisdizione del pontefice sulle missioni e quindi sulla sua *potestas* universale si manifestavano i contrasti tra gli ordini religiosi per la difesa delle loro prerogative, che spesso sottendevano anche visioni diversificate sulle metodologie missionarie. Del resto, le posizioni non erano chiare se lo stesso Botero approdò, in un percorso contraddittorio, alla conclusione che il concetto di potere pontificio superiore in quanto equilibratore e arbitro fosse in se stesso debole (una debolezza che del resto non tardò a manifestarsi nel corso del XVII secolo), aderendo all'idea della monarchia universale, di derivazione filospagnola, che avrebbe messo fine alla condizione di pluralità di stati, dannosa per la felicità umana. Vi era quindi una ripresa, anche all'inizio del Seicento, di quella visione provvidenzialista della monarchia spagnola per l'evangelizzazione del mondo che era stata particolarmente rinforzata da Filippo II nella sua accentuazione dell'interpretazione del patronato che faceva del monarca il diretto responsabile della diffusione della fede (vicariato regio)[48].

Tuttavia le incertezze e le contraddizioni del pensiero politico legato alla 'ragion di stato cattolica' e la permanenza dell'attrazione verso un universalismo teocratico sia pontificio sia monarchico non arrivavano a ostacolare, almeno a livello teorico, il programma pontificio di recupero del primato pastorale e della direzione missionaria. Restavano invece come si è visto gli ostacoli relativi alla sua attuazione. Del resto, il patronato non era soltanto una questione giurisdizionale, ma soprattutto un problema di finanziamento delle missioni. Il papa non era in grado di sostenere le spese della diffusione mondiale dei missionari, soprattutto se avesse voluto far ricorso al clero secolare. Malgrado ciò, l'idea di integrare il controllo delle missioni e la preparazione dei missionari nell'attività generale della Curia romana attraverso un organismo centrale restava. Fallito il progetto legato al clero secolare e venuti a mancare alcuni importanti sostenitori come l'ambiente dell'Oratorio con la morte di Baronio (30 giugno 1607) e di Giovanni Leonardi (9 ot-

[48] R. Descendre, *Géopolitique et théologie. Suprématie pontificale et équilibre des puissances chez Botero*, «Il pensiero politico», XXXIII (2000), pp. 3-37; [Id., *L'état du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève, Droz, 2009; G. Pizzorusso, *Conoscere per convertire: Botero, le Relazioni Universali e l'evangelizzazione*, in *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, a cura di E. Andretta – R. Descendre – A. Romano, Roma, Viella, 2021, in corso di stampa] su questi temi cfr. anche P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982; si veda anche *infra* cap. I/3.

tobre 1609), gli ordini religiosi restavano gli interlocutori principali, in una fase di particolare sviluppo del loro slancio apostolico. Continuava infatti il risveglio missionario di nuovi ordini religiosi riformati che si ponevano in concorrenza con i gesuiti. Erano in prima fila i cappuccini che non prima del 1574 avevano ottenuto da Gregorio XIII l'autorizzazione a varcare le Alpi e che si erano diffusi in Francia e nell'Impero, ma che solo con difficoltà avevano potuto espandersi in Spagna per l'opposizione di Filippo II (in Castiglia il primo convento sorse nel 1609 per opera di Lorenzo da Brindisi, giunto a Madrid come legato dell'imperatore presso Filippo III)[49].

Relativamente al nostro tema della direzione missionaria pontificia, un posto di primo piano venne occupato durante i pontificati di Clemente VIII e soprattutto di Paolo V dai carmelitani scalzi, che si erano distaccati dall'ordine carmelitano a seguito del movimento di riforma interna propugnata da Teresa d'Avila in Spagna ottenendo nel 1593 il riconoscimento del papa. Dal pensiero di Teresa si sviluppò una corrente favorevole all'impegno missionario che ebbe un primo sostenitore in Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, autore dello *Estimulo de la Propagación de la Fè* (1586), il quale si dedicò egli stesso alle missioni sia in Africa presso i cristiani prigionieri dei turchi (scrivendo anche un'opera sul riscatto dei prigionieri), sia nelle Fiandre dove predicò ai protestanti e morì nel 1614[50]. Lo slancio missionario si rafforzò all'interno della Congregazione d'Italia dell'ordine, detta di S. Elia, separatasi da quella spagnola con riconoscimento di Clemente VIII del 1597 e autorizzata a mandare missionari in tutte le parti del mondo. La Congregazione italiana si contrapponeva alla spagnola proprio per la sua vocazione verso l'impegno missionario. Il convento di S. Maria della Scala in

[49] B. Dompnier, *Le missioni cappuccine in Europa fra '500 e '600*, in *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei frati minori cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998, pp. 203-232; Id., *Les étapes de l'expansion des Capucins en Europe à l'époque moderne (1600-1750)*, in *Moines et Monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, a cura di J.-L. Lemaitre – M. Dmitriev – P. Gonneau, Genève, Droz, 1996, pp. 139-155.

[50] Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Cartas*, a cura di J. L. Astigarriaga, Roma, Teresianum, 1989. Gracián si teneva in contatto con Baronio e con Federico Borromeo cui illustrava anche progetti di missioni in America in comune con i francescani. Sul tentativo di missioni in comune tra carmelitani scalzi e francescani per la Cina nel 1585, J. Beckmann, *Missionarische Partnerschaft in fruherer Zeit. Ein Karmelitanisch-franziskanisches Ubereinkommen zur Bekehrung Chinas von 1585*, «NZM/NRSM», 1958, pp. 81-93; Gracián frequentava anche Vives e il cardinale Santori.

Trastevere divenne in breve un importante centro di irradiazione spirituale di riforma frequentato da esponenti di altri ordini[51].

Mentre le missioni carmelitane si sviluppavano anche con il sostegno teorico di altre opere come il *Tractatus in quo asseruntur Missiones et rationes adversae refelluntur* di Juan de Jesús y María, testo che avrebbe dato una spinta decisiva all'invio da parte di Clemente VIII dei carmelitani in Persia presso lo Šhâh 'Abbâs nel 1604, il primo capitolo generale della Congregazione italiana decise di fondare un seminario missionario a Montecompatri. Con Paolo V il coinvolgimento dei carmelitani della Congregazione italiana aumentò. Il nuovo papa nominò Pedro de la Madre de Dios, commissario della Congregazione, soprintendente generale per le missioni. Questa figura, che resta poco definita dal punto di vista istituzionale in attesa di uno studio approfondito sulla documentazione da essa prodotta[52], faceva le veci della Congregazione missionaria clementina che aveva esaurito la sua attività nel 1604. La carica fu mantenuta dal carmelitano fino alla sua morte nel 1608, quando venne sostituito da Domingo de Jesús María[53].

Inoltre all'interno dell'ordine Tomás de Jesús, che collaborava con Pedro, spingeva per la creazione di una congregazione autonoma, esclusivamente missionaria, organizzata con collegi di formazione del clero. Secondo gli intendimenti del carmelitano questo progetto mirava anche a rendere l'attività missionaria indipendente dai condizionamenti politici che, come abbiamo visto, la corona spagnola esercitava sui carmelitani scalzi spagnoli in un momento difficile dei rapporti con la Santa Sede. Paolo V approvò questa iniziativa stabilendo la Congregazione di S. Paolo (breve *Onus pastoralis officii* del 22 luglio 1608) che introduceva anche uno specifico voto missionario di impronta gesuita che aveva il senso di contrapporsi alle iniziative interne all'ordine, soprattutto tra i membri spagnoli, per un impegno solo contemplativo. Dopo varie polemiche interne, nel 1613 la congregazione missionaria venne riassorbita nella Congregazione italiana di S. Elia, ma con il breve *Romani Pontificis* si erigeva contestualmente il seminario di S. Paolo al Quirinale presso il convento di S. Maria della Vittoria che iniziò la sua attività dopo il 1620. Dal 1626 il collegio ebbe regole precise: da ogni provincia dell'ordine dovevano venire due religiosi con formazione teologica già definita; a un anno dall'arrivo dovevano emettere il voto di esser disposti ad andare in qualsiasi missione; inoltre dovevano conoscere le lingue (vi si insegnava soprattutto l'arabo, il malabarico cioè siriaco, detto anche caldeo, e il greco volgare) e esser in grado di sostenere le controversie e rafforzare la fede e i costumi dei cattolici[54].

[51] Florencio del Niño Jesús, *La Orden de Santa Teresa, la Fundacion de la Propaganda Fide y las Misiones Carmelitanas*, Madrid, Establecimiento Tipografico Nieto y Compañia, 1923.

[52] Conservata nell'Archivio generale dei carmelitani scalzi e utilizzata già da Metzler, *Wegbereiter, passim.*

[53] S. Giordano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina*, Roma, Teresianum, 1991.

Nel frattempo l'impegno di Tomás de Jesús si concentrava sulla redazione di trattati di teoria missionaria come lo *Stimulus missionis* (pubblicato a Roma nel 1610) dedicato a Paolo V e soprattutto il *De procuranda salute omnium gentium* (pubblicato nel 1613 a Anversa dove si era trasferito), nel quale raccolse, insieme alla sua esperienza romana al fianco di Pedro de la Madre de Dios e molto di quanto aveva scritto nello *Stimulus*, gran parte della letteratura missiologica precedente da Acosta a Possevino, da Juan de Jesús María a Gracián, a inediti del cardinale Santori. In particolare Tomás de Jesús, riprendendo il progetto Vendeville-Possevino, sosteneva con forza la costituzione di un dicastero della curia pontificia che governasse le missioni e stabiliva le varie tipologie di popoli da convertire, verso i quali sembrava primeggiare la preoccupazione per la conversione di protestanti e scismatici ortodossi rispetto a quella per i pagani[55].

La prevalenza di studi che mettono a fuoco le vicende dei singoli ordini non permette di cogliere pienamente i legami tra esperienze concomitanti come la proposta dei seminari secolari patrocinata da Funes e quella di Tomás de Jesús per la formazione di una congregazione missionaria carmelitana. Un punto d'incontro è nella figura – sempre un po' misteriosa – di Juan Bautista Vives. Come già accennato, esaurito il progetto con Funes e Leonardi, egli riuscì egualmente a fondare un collegio di missionari nel 1610, restando in contatto con i carmelitani scalzi, come dimostra la dedica in suo onore dell'edizione italiana del 1610 del libro di Gracián, *Zelo della propagazione della fede*. Proprio Gracián sarebbe stato molti anni prima l'ispiratore di Vives per il progetto di seminario[56].

[54] Florencio del Niño Jesús, *La Orden de Santa Teresa* e le introduzioni dei volumi *Acta Definitorii generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae (1605-1658)*, a cura di A. Fortes, Romae, Teresianum, 1985 e *Acta Capituli Generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae Volumen I (1605-1641)*, a cura di A. Fortes, Romae, Teresianum, 1990; cfr. anche V. Macca, *Carmelitani scalzi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, pp. 575-576 e altra bibliografia *infra* cap. I/2.

[55] Tommaso di Gesù (Pammolli), *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle missioni Carmelitani scalzi, 1936.

[56] Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Zelo della Propagazione della Fede dove si contiene un'essortazione per andare a predicare la Fede Cattolica nelle parti dell'Idolatri. Infedeli & Heretici, & si dimostra la dispositione che si trova presente in molti regni per riceverla*, Roma, Stefano Paolini, 1610. Questa traduzione si basava sulla nuova edizione spagnola pubblicata a Bruxelles, Mommart, 1609.

Tomás de Jesús era a conoscenza del progetto Funes-Vives-Leonardi: la proposta di una congregazione di missionari secolari (presentata nel memoriale del 25 marzo 1608 e respinta da Paolo V), poteva essere la fonte di ispirazione della congregazione esclusivamente missionaria (Congregazione di S. Paolo) posta però all'interno di un ordine regolare che Tomás de Jesús vide riconosciuta dal papa pochi mesi dopo e che resistette fino al 1613. Inoltre Tomás riportò nel *De Procuranda* interi passi del memoriale di Funes (senza citare la fonte). Dunque, come afferma lo storico Giuseppe Piras cui dobbiamo questo complesso e suggestivo intreccio di notizie, il progetto di congregazione secolare di Vives del 1610, intitolato a s. Pietro, si affiancava coscientemente, anche nella denominazione, a quello di Tomás, intitolato a s. Paolo[57]. Vives appare quindi come una figura centrale che stabiliva contatti con i vari ordini in vista di concretizzare il suo progetto di seminario, tentato fin dal 1598, passando dalla collaborazione con il gesuita Funes e con Leonardi a quella con i carmelitani scalzi, per arrivare a quella con i teatini che connoterà gli inizi del Collegio Urbano[58].

Tali progetti erano relativi alla fondazione di congregazioni di clero missionario e di seminari per la formazione di esso. Tuttavia non può sfuggire il legame con il problema del controllo missionario da parte del papa nella prospettiva della fondazione di un dicastero centrale, del resto esplicitamente affermato dallo stesso Tomás de Jesús. Queste iniziative nascevano infatti a Roma, in un fertile ambiente favorevole al rinnovamento missionario, nel quale le questioni istituzionali erano frammiste con quelle di metodo apostolico, che risentivano anche delle istanze che provenivano dalle periferie dei territori di missione, in particolare quando i proponenti erano personaggi legati al mondo missionario come Valadés o Funes. Per queste figure, spesso in rotta con i superiori dei loro ordini spagnoli e critiche verso la gestione delle missioni, le proposte di fondazione di seminari romani per le missioni avevano il senso di trovare appoggio nel centro della Chiesa cattolica per formare un personale più qualificato per l'azione apostolica (attraverso elementi come la conoscenza delle lingue e delle popolazioni o anche l'origine autoctona), meno dipendente dal potere politico coloniale e più legato al vertice spirituale del cattolicesimo romano.

Questi progetti si incrociavano con altre richieste di un intervento diretto del pontefice nelle materie missionarie che provenivano da istanze

[57] Piras, *La Congregazione e il Collegio*, pp. 102-106 e Id., *Martín de Funes*, pp. 218-219, nota 56; cfr. anche *infra* cap. I/2.

[58] C. De Rosa, *I teatini e le origini del Collegio Urbano di Propaganda Fide*, «Regnum Dei», IV (1948), pp. 277-304.

completamente diverse. Ad esempio, in una prospettiva soprattutto teorica, Tommaso Campanella auspicava nel *Quod reminiscentur* (1615-18) un ruolo di coordinamento del papa dell'azione missionaria portata avanti dalle potenze civili[59]. Molto più concretamente, il gesuita Nicolas Trigault, tornato dalla Cina per reclutare missionari, sosteneva la necessità della ripresa del funzionamento della Congregazione clementina «de fide propaganda» per poter organizzare meglio presso le diocesi la raccolta sistematica di fondi per le missioni, sempre legate all'alea del finanziamento delle corone[60].

Il 6 gennaio 1622 Gregorio XV fondò la Congregazione de Propaganda Fide che, dopo i molti effimeri tentativi di cui abbiamo parlato, ebbe un carattere permanente. In essa ritroviamo alcuni personaggi già incontrati e i loro progetti. Tra i membri non cardinalizi c'è Vives, che nel 1625 ripropose il progetto di seminario di formazione missionaria che portò alla fondazione del Collegio Urbano nel 1627. Vives fu anche il benefattore della nuova Congregazione donando il suo palazzo di Piazza di Spagna, sede del Collegio[61]. Inoltre tra i membri di Propaganda è chiamato il carmelitano Domingo de Jesús María che, dopo la sua esperienza romana a fianco di Pedro e Tomás, si era reso illustre con l'episodio della battaglia della Montagna Bianca rappresentato nei grandi quadri tutt'oggi esposti nella sacrestia di S. Maria della Vittoria. A

[59] R. Amerio, *L'opera Teologico-Missionaria del Campanella nei primordi di Propaganda Fide. Nota preventiva con saggi inediti del Reminiscentur*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», V (1935), pp. 174-193; G. Di Napoli, *Ecumenismo e missionarismo in Tommaso Campanella*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXII (1969), pp. 265-308, in particolare 297-300; Metzler, *Wegbereiter*, pp. 74-75; G. Ernst, *Monarchia di Cristo e Nuovo Mondo. Il "Discorso sopra il nuovo emisfero" di Tommaso Campanella*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi – F. Barcia, Milano, Franco Angeli, 1990, vol. 2, pp. 11-36; J. M. Headley, *Campanella, America, and World Evangelisation*, in *America in European Consciousness, 1493-1750*, a cura di K. Ordhal Kuppermann, Williamsburg-Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995, pp. 243-271; J. M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton UP, 1997, pp. 315-338; C. Longo, *Fr. Tommaso Campanella e la Congregazione de Propaganda Fide*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», LXVIII (1998), pp. 347-367; J.-L. Fournel, *Territori della mente e territori della politica*, «Bruniana e Campanelliana», V (1999), 1, pp. 242-246. [Cfr. anche C. Petrolini, *A Sweet Conversion: Tommaso Campanella's Quod Reminiscentur*, in *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversion in the non-European Worlds*, a cura di V. Lavenia *et alii*, Roma, Viella, 2018, pp. 161-190].

[60] E. Lamalle, *La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine: 1616*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», IX (1940), pp. 49-120, in particolare p. 64. Il memoriale, destinato a Paolo V, si fermò sul tavolo del generale Muzio Vitelleschi, il successore di Acquaviva.

[61] Moroni, *Collegi (Collegio Urbano), ad vocem* in *Dizionario d'erudizione storico ecclesiastica* e M. Jezernik, *Il Collegio Urbano* in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 465-482; G. Antonazzi, *Il palazzo di Propaganda*, Roma, De Luca, 2005^2.

lui la neonata Congregazione affidò il compito di reperire elemosine e fondi per le missioni, mentre l'iniziativa apostolica dei carmelitani scalzi conosceva un grande sviluppo nel Levante, in India, Africa e in Europa settentrionale[62].

Con la fondazione di Propaganda si stabilì un centro istituzionale romano attraverso il quale il papa poteva svolgere il suo *officium* pastorale e esercitare la sua giurisdizione spirituale sul mondo intero. La Congregazione divenne uno dei centri del potere pontificio universale dove si misurava anche – sul tema missionario – il confronto tra il papa e gli ordini religiosi e tra il papa e gli stati nei diversi teatri di attività missionaria. I due punti non mancavano di intrecciarsi, come si osserva nelle questioni – emerse fin dai primi tempi – relative al patronato regio spagnolo e portoghese e ai privilegi degli ordini e alle reciproche controversie. L'attenzione della Congregazione era rivolta al fenomeno missionario nei suoi vari e complessi aspetti con la preoccupazione primaria di mettere in funzione un capillare sistema di informazione. Tuttavia sembra che proprio la contemporanea evoluzione di tali precedenti e la complessità raggiunta dal loro insieme, abbia spinto a realizzare un'istituzione che agiva in tutti i settori del mondo missionario. Torneremo più avanti in questo volume su quali fossero le priorità che determinarono la nuova fondazione della Congregazione da parte di Gregorio XV, ma certamente il rapporto con gli ordini restava alla base del funzionamento quotidiano di Propaganda. Essa avviò i contatti con molti ordini dediti alle missioni, ottenendo risposta da quelli più reattivi su questo tema (cappuccini, teatini, carmelitani scalzi soprattutto) a seguito di processi di riforma interna che incentivavano l'attività apostolica. Con i gesuiti i rapporti non furono facili. La nascita della Congregazione e la sua attività sul piano mondiale, mentre sembravano favorire l'azione di altri ordini, apparivano in concorrenza con la Compagnia di Gesù. Come si è detto sopra, quest'ultima conobbe un grande sviluppo sotto il generalato di Acquaviva – che morì solo sette anni prima della fondazione di Propaganda – sia dal punto di vista dei membri e dei collegi, sia nel processo di accrescimento e ridefinizione del ruolo missionario. Questo processo, tuttavia, appare essersi svolto soprattutto all'interno della Compagnia, nel rapporto tra centro e province. Rispetto agli altri ordini religiosi e ai legami che essi intrecciavano con i papi in rapporto all'azione missionaria, lo sforzo di Acquaviva sembra quello di difendere privilegi della Compagnia, la cui erosione apriva la via alla concorrenza tra ordini in diversi campi di missione. Al volgere del nuovo secolo, le iniziative gesuite di rafforzamento del ruolo del papa nell'azione missionaria di cui erano stati fautori Borja o Possevino si erano interrotte, in coincidenza con le numerose difficoltà che la Compagnia doveva affrontare dalle quali Acquaviva cercò di uscire con una prudente politica di compromesso e, nello specifico settore missionario, dando nuova linfa alle iniziative apostoliche all'interno dell'ordine. La diretta dipendenza dal papa e la diffusione mondiale posero la Compagnia su una posizione quasi alternativa a Propaganda, pur se gli obiettivi di quest'ultima restavano diversi, puntando al coordinamento e al controllo dell'insieme dell'azione missionaria. Non mancavano poi singoli punti di divergenza di carattere metodologico come, da parte di Propaganda, lo sviluppo del clero missionario indigeno oppure le critiche sulla partecipazione dei gesuiti alla politica[63]. Inversamente i gesuiti reclamavano un monopolio sui territori loro affidati e non volevano sottoporre a un giudizio esterno il loro metodo missionario. Sorsero allora le polemiche sul fatto che i gesuiti non informavano la Congregazione delle loro attività e che di fatto si sottraevano alla sua giurisdizione, chiudendosi all'interno della Compagnia e dello *spiritus societatis* e facendo del quarto voto la giustificazione di un atteggiamento di indipendenza che nell'ambiente della Congregazione veniva visto come insubordinazione. Malgrado i tentativi di instaurare una collaborazione, attuata anche con l'invio di informazioni da parte della curia generalizia sulle missioni gesuite, la contrapposizione tra Propaganda e Compagnia di Gesù era destinata a restare, gonfiandosi poi a dismisura con le vicissitudini legate alla questione dei riti cinesi[64].

[62] Giordano, *Domenico di Gesù Maria*, p. 231 che osserva come il carmelitano fosse l'unico religioso ammesso tra i membri della Congregazione; O. Chaline, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Éditions Noesis, 1999; J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 82-83; il ruolo diretto di Domenico nel convincere Gregorio XV a fondare la Congregazione nel 1622, rivendicato da alcune opere coeve redatte da carmelitani, non sembra provato. Allo stesso modo l'affermazione di molti testi sulla storia dei cappuccini del decisivo ruolo di stimolo per la fondazione di Propaganda da parte del predicatore apostolico Girolamo Mautini da Narni nei suoi sermoni (cfr. V. Criscuolo, *Lineamenti bio-bibliografici di Girolamo Mautini da Narni (1563-1632)*, in *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei cappuccini tra '500 e '600*, a cura di Id., Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1998, p. 235-6 e 289) è stata dettagliatamente verificata da Josef Metzler che non ha trovato elementi tali da suffragare tale affermazione; Metzler, *Foundation*, pp. 83-84.

[63] Rare sono le figure di gesuiti, come ad esempio quella del missionario del Tonchino Alexandre de Rhodes, che collaborano con la Congregazione, H. Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1943, pp. 22-41 e 102-128.

[64] Su questi aspetti vedi *infra* cap. IV/4. Cfr. anche J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo Segretario della Congregazione (1578-1649)*, in Ingoli, *Relazione*, pp. 293-332, in particolare pp. 316-321 (ediz. originale in tedesco, *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, vol. I/1, pp. 197-243).

In questo capitolo abbiamo guardato al rapporto tra gesuiti e papa rispetto al problema della giurisdizione missionaria e in relazione al ruolo crescente degli altri, 'nuovi', ordini missionari attivi dai decenni finali del XVI secolo. Per osservare questo rapporto abbiamo cercato di porci da un punto di vista esterno alla Compagnia, in una prospettiva comparatistica tra essa e gli altri ordini[65]. Il lungo periodo del generalato di Acquaviva mostrò un progressivo calo dell'interesse dei gesuiti per una loro attiva presenza nel processo di affermazione del ruolo missionario del papa. Ciò lasciò aperto uno spazio importante per altri ordini per inserirsi in questo processo, tra i quali abbiamo sottolineato soprattutto i carmelitani scalzi che toccarono il punto più alto delle loro iniziative in corrispondenza del pontificato di Paolo V corrispondente agli anni finali del generalato di Acquaviva e alla vigilia della fondazione di Propaganda. In questa prospettiva, se Acquaviva aveva rigenerato e rafforzato lo spirito apostolico all'interno della Compagnia e il suo ruolo primario nell'opera di evangelizzazione, egli non aveva potuto opporsi al mutamento che si registrò nell'insieme del contesto missionario. Con la fondazione di Propaganda, organismo che esprimeva la sovranità pontificia nell'azione di diffusione e di difesa della fede, trovò infatti una definitiva sanzione e un autorevole sostegno istituzionale la presenza di altri agguerriti ordini riformati nel panorama missionario mondiale e lo speciale legame tra Compagnia di Gesù e pontefice stabilito sulle missioni ne risultò indirettamente indebolito o, almeno, sottoposto a una forte concorrenza da parte degli altri ordini e a una sorta di isolamento nel quadro complessivo delle missioni che Propaganda tentava di porre sotto la sua giurisdizione.

[65] Una simile prospettiva è stata auspicata per una miglior valutazione del processo identitario della Compagnia; vi ha insistito in particolare S. Pavone, *Anatomia di un corpo religioso. L'identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, in *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, numero monografico a cura di F. Motta, «Annali di storia dell'esegesi», XIX (2002), 2, pp. 347-355.

2

PAPATO, DIPLOMAZIA E MISSIONI EXTRAEUROPEE AL TEMPO DI PAOLO V

«Come l'apostolo Paolo, il papa Paolo vuol abbracciare tutto il mondo»[1]

Al tempo del pontificato di Paolo V l'azione missionaria della Chiesa di Roma si era ormai estesa ai quattro continenti a seguito delle iniziative dei vari ordini religiosi mobilitatisi a questo fine nella temperie della Controriforma. La complessità di tale sviluppo e l'ampio spettro della sua distribuzione geografica può esimere chi scrive un breve saggio dall'affrontare una disamina specifica e approfondita dei vari campi di missione, che necessiterebbe di competenze specifiche sui singoli territori. Mi limiterò allora ad abbozzare un rapido panorama di queste esperienze missionarie, cercando tuttavia di mettere in evidenza alcuni elementi comuni e caratterizzanti delle missioni di epoca paolina, in particolare stabilendo un collegamento con le relazioni estere della Curia romana. Non soltanto infatti lo sforzo evangelizzatore di nuovi popoli si accompagnava all'azione diplomatica della Chiesa, con scambi di ambascerie e ratifiche di accordi, secondo una tradizione di stampo medievale ancora ben viva[2], ma tale sforzo missionario era anche al centro dei rapporti con le potenze coloniali cattoliche iberiche, rispetto alle quali il papato intendeva riconquistare, nell'ambito della giurisdizione dell'apostolato, il terreno perduto con l'instaurazione del regime del patronato regio all'epoca iniziale dell'espansione europea. La politica estera, le relazioni internazionali toccavano quindi da vicino la questione dell'evangelizzazione, in particolare tra Cinquecento e Seicento, quando il pontefice aveva imboccato la via dell'affermazione del primato della sua autorità spiri-

[1] AGOCD, pluteus 281e, f. 30r: lettera di Pedro de la Madre de Dios, carmelitano scalzo, soprintendente generale per le missioni, Roma, 1° ottobre 1605.

[2] Si vedano in parallelo anche le cosiddette ambasciate d'obbedienza degli stati cattolici in voga in questo periodo in occasione della ascesa al soglio dei nuovi pontefici, M. A. Visceglia, *Una cerimonia politica: l'ambascita d'obbedienza al papa nel XVII secolo*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, vol. I, pp. 673-697 ora in Ead., *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, a cura di E. Valeri – P. Volpini, Roma, Viella, 2018, pp. 117-140.

tuale in una prospettiva di universalità (la *potestas indirecta* bellarminiana), con l'assunzione di una valenza geopolitica che si appoggiava alla superiore funzione arbitrale nei rapporti tra stati, come Giovanni Botero aveva messo in evidenza nelle sue *Relazioni universali* del 1591. Questa non è la sede per approfondire questo problema, vivissimo ancora all'epoca del pontificato paolino, che presenta molte sfaccettature sia per quanto riguarda il ruolo degli ordini regolari, sia per quanto riguarda l'atteggiamento delle monarchie, in particolare della corona spagnola che ambiva ad assolvere in modo esclusivo tale funzione di vertice dell'espansione del cattolicesimo, legittimata in ciò dallo stesso pontefice in virtù del patronato[3].

In questa prospettiva il papato di Paolo V si colloca tra due pontificati contrassegnati da forti segnali istituzionali. Il successivo di Gregorio XV fu quello nel quale venne fondata in via definitiva la Congregazione de Propaganda Fide, misura con la quale il pontefice pose un supremo ente giurisdizionale al di sopra dell'intera attività apostolica. Il precedente, senza considerare il brevissimo regno di Leone XI, fu quello di Clemente VIII nel quale si era anche avuta la messa in opera di una prima Congregazione missionaria («de Fide Propaganda», ma denominata anche in vari altri modi) che, pur formata da autorevoli cardinali, non aveva però resistito a lungo. Dalla scarsa documentazione risulta che si occupò molto dei cristiani di rito caldeo della Serra del Malabar. Nella seduta del 20 settembre 1599 si trattarono affari relativi a Goa, Chio e Thonon (nei pressi di Ginevra). Il successivo 7 novembre si affrontò il dossier degli agostiniani nelle Filippine. Nel corso dell'anno 1600 si esaminò la situazione dei cattolici nel Nordeuropa scandinavo, ma grande spazio ebbero gli affari di Persia, dove il papa chiedeva l'invio di gesuiti dalle Indie orientali. Si può vedere da questi esempi come, malgrado la preminenza dei problemi con il Vicino Oriente, questa istituzione fosse impostata per occuparsi dei tre principali campi d'intervento della Santa Sede fuori del mondo cattolico: l'attività controriformistica sul confine dell'Europa protestante, la vicenda secolare dei rapporti con le chiese orientali e

[3] R. Descendre, *Géopolitique et théologie. Suprématie pontificale et équilibre des puissances chez Botero*, «Il pensiero politico», XXXIII (2000), pp. 3-37. Era la Spagna che con Carlo V e Filippo II si era investita di questo ruolo universalistico; su questo da diversi punti di vista, cfr. A. de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Università Gregoriana, 1958; F. Bosbach, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secolo XVI-XVII)*, Milano, Vita e pensiero, 1998 (ediz. originale 1988); J. M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, 1997; S. Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, [Paris], Éditions de la Martinière, 2004; cfr. anche *supra* cap. 1/1 e *infra* cap. 1/3.

con i tentativi di riunione a Roma – particolarmente vivi nel corso del pontificato di Clemente VIII – e infine le realtà lontane, extraeuropee e ultramarine delle missioni «ad infideles», di cui tratta questo capitolo[4]. I pochi documenti conservati a proposito dell'attività di questa Congregazione non sono sufficienti a illustrare l'importanza del pontificato di Clemente VIII, manifestatasi anche in numerosi interventi per l'America spagnola, attuati ovviamente nel contesto del patronato regio, e per l'Asia, di cui si ricorda soprattutto il breve *Cum Onerosa pastoralis* elaborato presso la Congregazione e emanato nel 1600 che aprì agli ordini mendicanti i territori di missione del Giappone e della Cina, un provvedimento che indirettamente ebbe conseguenze rilevanti sui rapporti tra gli ordini e sulle missioni orientali. Inoltre si registra l'apertura di nuove missioni in aree come la Persia, con l'invio degli agostiniani e poi dei carmelitani scalzi, un ordine riformato molto legato al papa Aldobrandini che ne valorizzò la nascente vocazione missionaria[5]. Tuttavia dopo la morte del cardinale Santori la Congregazione si disgregò e nel 1604 Clemente VIII iniziò a affidarsi al carmelitano scalzo Pedro de la Madre de Dios nominato soprintendente delle missioni, anche se nel 1605 Gio-

[4] Gli atti della Congregazione sono conservati in APF, *Miscellanee Diverse*, vol. 21; la documentazione relativa si trova in AAV, *A.A. Arm., I-XVIII*, n. 1718-1728 (nuova segnatura della documentazione segnalata già da J. Metzler, *Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale* in *Memoria Rerum*, I/1, p. 66); inoltre le udienze del cardinale Santori in AAV, *Arm. 52*, vol. 22, ff. 194r-256v esaminate da J. Krajcar, *Cardinal Giulio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1966; vedi anche V. Peri, *Chiesa romana e "rito" greco. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, Paideia, 1975; sulla figura di Santori, figura molto importante e studiata nell'ambito della Curia e dell'Inquisizione, cfr. M. Rosa, *Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale: dall'Autobiografia del cardinale Giulio Antonio Santoro*, in *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a cura di P. Macry – A. Massafra, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 571-585 e S. Ricci, *Il sommo Inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno, 2002. [Sulla continuità tra la prima e la seconda Propaganda, cfr. M. Jacov, *Clément VIII et la fondation de la Congrégation pour la Propagation de la Foi en 1599*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», C (2005), 1, pp. 5-14. Della Congregazione clementina faceva parte anche Federico Borromeo il quale, una volta rientrato a Milano nel 1601, fu molto attivo in iniziative legate alle missioni soprattutto da un punto di vista culturale come lo studio delle lingue orientali o la raccolta di testi presso la Biblioteca Ambrosiana. Soprattutto durante il papato di Paolo V, Borromeo fece di Milano un nodo di una rete di conoscenze che si sviluppa attraverso le missioni per tutto il mondo, cfr. i testi in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secoli XVII-XVIII)*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015 e M. Lezowski, *L'Abrégé du monde. Une histoire sociale de la bibliothèque Ambrosienne (v. 1560- v. 1660)*, Paris, Garnier, 2015].

[5] Un quadro generale in Metzler, *Wegbereiter*, pp. 61-69.

vanni Battista Ceci testimoniava che la Congregazione esisteva ancora: «qui si discorre e risolve del modo che si dé tenere in quei luoghi, ove si sente che la fede catt[olic]a habbia qualche principio et che vi sia chi cerchi istruirla e propagarla»[6]. Intanto però la carica di soprintendente rivestiva un carattere ufficiale: il carmelitano venne presentato ai nunzi apostolici come l'interlocutore per le questioni missionarie e il destinatario della corrispondenza in proposito[7]. Tale ufficio venne lasciato in eredità al pontificato di Paolo V con a capo lo stesso Pedro, fino alla sua morte nel 1608, quando fu sostituito da un altro carmelitano Domingo de Jesús María, celebre per il ruolo che in seguito ebbe nella battaglia della Montagna Bianca[8].

Il pontificato di Paolo V non vide quindi in funzione un organismo burocratico collegiale, una congregazione addetta alle missioni, ma solo figure individuali, religiosi membri di un ordine particolarmente attivo in quegli anni nel promuovere la spinta missionaria spesso diretta all'interno dello stesso ordine dei carmelitani scalzi, come nel caso nella fondazione di un'effimera Congregazione di S. Paolo dedita esclusivamente all'apostolato e alla formazione di clero missionario[9]. L'indeterminatezza dal punto di vista istituzionale della figura del soprintendente delle missioni rende difficile comprenderne a pieno l'azione, anche a causa della scarsità di documentazione rimasta che, tra l'altro, si presenta come una miscellanea di esigua consistenza, di rapporti e memoriali di diversa provenienza e datazione, che soprattutto non riflettono affatto un'attività di tipo burocratico-istituzionale ordinata, come forniva invece, in qualche scarsa misura, l'altrettanto risicata documentazione residua della Congregazione clementina. I risvolti operativi dei soprintendenti delle missioni, Pedro de la Madre de Dios prima e Domingo de Jesús María poi, che rivestono contemporaneamente anche la carica di procuratori delle missioni all'interno del loro ordine, sono molto sfumati, specialmente quando si rivolgono a questioni che interessano gli altri ordini, situazione che pure emerge dai documenti[10]. In generale, durante il pontificato paolino, gli altri ordini religiosi missionari continuavano la loro attività e mantenevano i loro contatti e i loro canali (cardinali protettori, curie generalizie, procure per le missioni) per ricevere le autorizzazioni e le facoltà missionarie che erano assegnate formalmente dal Sant'Uffizio. Nell'insieme il papato di Paolo V è un periodo molto fecondo per l'elaborazione teorica di una centralizzazione pontificia della politica missionaria e per un'azione pratica di evangelizzazione, come

[6] Cfr. la *Relatione della qualità et governo della città di Roma et dello Stato Ecclesiastico [...] d'ottobre l'anno 1605*, in cui a proposito della Congregazione missionaria Ceci affermava che ne facevano parte questi cardinali: Ascoli (Girolamo Bernerio), Santa Cecilia (Paolo Camillo Sfondrati), Aldobrandino (Pietro Aldobrandini), San Giorgio (Cinzio Aldobrandini); Ottaviano Parravicini, Pompeo Arrigoni, Alfonso Visconti, Filippo Spinelli, Monopoli (Anselmo Marzati da Monopoli), Serafino (Séraphin Olivier-Razali); San Cesario (Silvestro Aldobrandini), BAV, *Urb. lat.* 837, f. 464r. La definizione di Ceci dell'attività della Congregazione esprime chiaramente come il suo compito fosse quello di sostenere le comunità neoconvertite, i nuclei di fedeli che si formavano per iniziativa dei missionari.

[7] Come dimostrato da S. Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi in Europa e in Asia*, «Quaderni franzoniani», IX (1996), 2, p. 672.

[8] Su di lui, S. Giordano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa postridentina*, Roma, Teresianum, 1991.

[9] Si rimanda al capitolo precedente riguardo alle controverse fasi dello slancio missionario sviluppatosi nell'ordine dei carmelitani scalzi, cfr. Florencio del Niño Jesús, *La Orden de Santa Teresa, La Fundación de la Propaganda Fide y las Misiones Carmelitanas*, Madrid, Establecimiento Tipografico Nieto y Compañia, 1923; Tommaso di Gesù (Pammolli), *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle Missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936; V. Macca di S. Maria, *Carmelitani scalzi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. Pelliccia – G. Rocca, vol. II, Roma, Edizioni Paoline, 1975, coll. 523-580; S. Giordano, *Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia*, in *Giovanni di Gesù Maria: Umanesimo e Cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi*, a cura di C. Paolocci – S. Giordano, Genova, [s.e.], 2001, pp. 7-43. Cfr. anche le introduzioni dei volumi curati da A. Fortes, *Acta Definitorii generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae (1605-1658)*, Romae, Teresianum, 1985; Id., *Acta Capituli Generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae Volumen I (1605-1641)*, Romae, Teresianum, 1990 e Id., *Las misiones del Carmelo teresiano. Documentos del Archivo General de Roma*, Roma, Teresianum, 1997. [E. Marchetti, *Il Carmelo scalzo e gli Oratoriani a Roma*, «Archivio della Società romana di Storia patria», CXXIII (2000), pp. 105-113; Ead., *La riforma del Carmelo scalzo tra Spagna e Italia*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2005, 1, pp. 61-80; S. Nanni, *All'origine dell'opzione apostolica dei carmelitani scalzi. Tramiti a scala multipla (1582-1604)* in *Catholicisme, culture et société aux Temps modernes, Mélanges offerts à Bernard Dompnier*, a cura di C. Davy-Rigaux *et alii*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 65-76. L'attività di questa corrente interna all'ordine carmelitano nelle Fiandre è stata recentemente studiata da W. Thomas, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614* e E. Jiménez Pablo, *El movimiento descalzo en Flandes a principio del siglo XVII: ¿obediencia a Roma o fidelidad a España?* in *Agentes e identidades en movimiento. España y los Países Bajos. Siglos XVI-XVIII*, a cura di M. Ebben – R. Fagel – R. Vermeir, Madrid, Sílex, 2011, rispettivamente pp. 289-312 e 313-327].

[10] La documentazione relativa a questa esperienza è raccolta in un fascicolo conservato presso l'AGOCD di Roma, pluteus 281e. La scarsa consistenza del fascicolo (denominato Cartapacio), formato da 107 carte, rispetto a un raggio d'azione molto più vasto, mostra l'insufficienza della testimonianza documentaria sull'attività dei soprintendenti delle missioni. [Altra documentazione è però diffusa negli altri *pluteus* dell'archivio, cfr. A. Fortes, *Las Misiones del Carmelo Teresiano*; sull'archivio cfr. Ó. I. Aparicio Ahedo, *L'Archivio generale OCD e le missioni*, nel numero monografico su *Archivi e evangelizzazione*, a cura di G. Zito, «Archiva Ecclesiae», LIII-LV (2010-2012) [pubblicato nel 2014], pp. 267-275].

emerge da un rapido quadro complessivo dei diversi ambiti di missione che qui si propone nelle sue grandi linee.

In Oriente l'epoca paolina è un tornante decisivo dell'attività apostolica. In Giappone la fortuna della fragile presenza cattolica, alimentata dalla presenza dei gesuiti, ma anche dei francescani, dei domenicani e degli agostiniani, giungeva al suo apogeo[11]. In questo periodo si realizzò un'ambasceria giapponese a Roma mirante a un sostegno romano-spagnolo al principe giapponese Date Masamune, che venne accolta con onore, ma con grande prudenza. L'ambasceria – organizzata dai francescani spagnoli e guidata da uno di essi, Luis Sotelo, insieme a Hasekura Tsunenaga, vassallo ed emissario di Masamune – richiedeva al papa l'invio di missionari francescani, la nomina di un arcivescovo e l'appoggio pontificio all'investitura di questi come futuro imperatore. Tali richieste furono lasciate in sospeso dal papa e rimandate a una valutazione politica comune con il re di Spagna. Del resto analoghe prudenti reazioni aveva suscitato l'ambasceria nella sua sosta a Madrid, dove essa aveva provocato anche controversie tra spagnoli e portoghesi relative alla competenza sulle questioni giapponesi, pur nell'ambito dell'unione delle corone sotto Madrid[12]. Da parte del papa vi era un legittimo dubbio circa l'autenticità dell'adesione al cristianesimo di Masamune e la consapevolezza dell'ambizione da parte dei francescani di acquisire una posizione di primo piano nell'evangelizzazione del Giappone. Va sottolineato come anche in questo caso Paolo V, rimandando ogni decisione alla consultazione con la Spagna, avesse agito nei limiti del patronato regio, che costituiva così una sorta di protezione del pontefice stesso dal dare credito a un progetto che tendeva a strumentalizzare l'appoggio della Santa Sede per favorire l'ascesa al potere in Giappone di Masamune e rovesciare lo shōgun Tokugawa Ieyasu[13].

[11] I cattolici erano circa trecentomila nell'anno 1600, Ph. Lécrivain, *La fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu*, in J.-M. Mayeur *et alii*, vol. IX, *L'âge de raison (1620/30-1750)*, a cura di M. Venard, Paris, Desclée, 1997, pp. 764-765; cfr. anche C. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1951. [Cfr. ora H. Vu Thanh, *Devenir japonais. La mission jésuite au Japon (1549-1614)*, Paris, PUPS, 2016 con bibliografia].

[12] Secondo quanto scrive intorno al 1631, Francesco Ingoli, il primo segretario di Propaganda, Ingoli, *Relazione*, p. 152. Sul contesto storico mondiale all'epoca dell'unione delle corone, cfr. R. Valladares, *«Por toda la tierra». España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*, Lisboa, CHAM, 2016.

[13] Per una contestualizzazione del viaggio cfr. i saggi contenuti in *Da Sendai a Roma. Un'ambasceria giapponese a Paolo V. Catalogo della mostra tenuta a Roma, Castel S. Angelo (2 ottobre - 25 novembre 1990)*, Roma, Museo Nazionale di Arte Orientale, 1990 e P. Corradini, *Some Problems Concerning Hasekura Tsunenaga's Mission*, in *Rethinking Japan*, a cura di A. Boscaro – F. Gatti – M. Raveri, Sandgate, Japan Library, 1990-91, vol. II, pp. 21-24 e 355-356, oltre a L. von Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XII, Roma, Desclée e C., 1930, pp. 251-255 e, più in generale, G. Di Fiore, *Strategie di evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinque e Settecento*, in *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, a cura di G. Martina – U. Dovere, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 116-132. [cfr. ora S. Brevaglieri, *Japan in Roma: Wissenproduktion und Erfahrungräume zwischen Diplomatie und Mission (1615-1616)*, in *Wissenkulturen und Erfahrungräume der Diplomatie in der Frühen Neuzeit*, hg. G. Braun, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 253-263 e *Il grande viaggio. La missione giapponese del 1613 in Europa*, a cura di T. Ciapparoni Rocca, Roma, Scienze e Lettere, 2019 e, in chiave comparativa, M. Fujikawa, *Papal Ceremonies for the Embassies of Non-Catholic Rulers*, in *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome*, ed. M. Coneys Wainwright – E. Michelson, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 13-54].

Fallita l'ambasceria, Masamune assunse infatti posizioni anticristiane che confluirono nelle aperte persecuzioni che a partire dal 1614 portarono al patibolo molti cattolici e religiosi (tra cui lo stesso Sotelo) e alla necessità per questi ultimi di praticare la religione in segreto. Esisteva ancora una comunità abbastanza ampia in grado anche di occultarsi alle persecuzioni, ma i brevi di Paolo V di sostegno ai cattolici e di nomina di un vescovo restarono senza effetto[14]. Il contesto internazionale, caratterizzato dalla presenza inglese e olandese sempre più massiccia che agitava presso i giapponesi lo spettro di una invasione iberica, stimolò risposte anticattoliche e le persecuzioni – che in precedenza avevano avuto carattere violento, come a Nagasaki nel 1597, ma occasionale – diventarono sistematiche, a seguito della chiusura del Giappone di fronte ai pericoli esterni e, insieme, della spinta unitaria al proprio interno che portò a un incremento della persecuzione.

L'espulsione spinse i cattolici, al seguito dei gesuiti, verso il Vietnam (la Cocincina), regione in contatto commerciale con il Giappone, dove in seguito si sviluppò la presenza gesuita francese grazie a Alexandre de Rhodes[15]. Nell'Insulindia, evangelizzata dai portoghesi nel XVI secolo, all'epoca di Paolo V si assisteva alla lotta per il controllo dei commerci tra olandesi e spagnoli, a vantaggio dei primi. I secondi provenivano dalle Filippine dove avevano impiantato il cattolicesimo secondo un modello di evangelizzazione di tipo messicano nel quale erano attivi agostiniani, francescani e domenicani, che nel 1619 avevano fondato anche un'università. Dalle Filippine

[14] Metzler, *Wegbereiter*, p. 31. [Sui martiri giapponesi del 1597 e la loro beatificazione del 1627 cfr. H. Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scenes des collèges. Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVIe-XVIIIe siècle)*, Münster, Aschendorff Vlg., 2019].

[15] H. Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, t. I, Paris, Bloud&Gay, 1943. [Cfr. ora T. Alberts, *Conflict and Conversion: Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, Oxford, OxfordUP, 2013].

partivano anche i tentativi di evangelizzazione spagnola della Cina, tradizionalmente dipendente dalle missioni portoghesi[16].

Questi spostamenti dell'equilibrio tra le potenze coloniali, che erano anche conseguenza dell'unione delle corone spagnola e portoghese, si riflettevano nei rispettivi possedimenti e zone d'influenza anche a livello dell'organizzazione missionaria, che risultavano differenti anche all'interno della stessa Compagnia di Gesù. Per evitare sovrapposizioni, ad esempio, il generale Claudio Acquaviva insisteva nel volere che le rotte seguite dai missionari portoghesi e spagnoli per l'Estremo Oriente restassero separate (Lisbona-Goa per i primi e Messico-Manila per i secondi). Questa posizione, confermata da Clemente VIII nel breve sopra ricordato del 1600 in occasione dell'apertura di tali destinazioni agli ordini mendicanti, anch'essi tenuti alla rotta portoghese, si inseriva ancora una volta nei termini del patronato iberico cinquecentesco. Invece Paolo V con il breve *Sedis Apostolicae providentia* (2 giugno 1608) abolì la prescrizione del suo predecessore[17] e nel 1620 dette istruzione al collettore di Portogallo di autorizzare l'invio nelle Indie di gesuiti italiani, anche se non originari di territori sottomessi alla monarchia spagnola[18], segnali del fatto che, mentre il patronato spagnolo manteneva la sua forza, quello portoghese mostrava crepe nelle quali il papato intendeva inserirsi per recuperare un ruolo attivo di controllo missionario.

La Cina era di fatto ancora agli albori dell'azione evangelizzatrice, malgrado l'iniziativa di Matteo Ricci morto nel 1610. I gesuiti vi si muovevano in un regime di monopolio, che durò fino al 1632 circa. Il viaggio in Europa di Nicolas Trigault, il divulgatore delle imprese di Ricci in un'opera dedicata a Paolo V, mirava a fare propaganda per le missioni nelle province gesuite, ma anche a spingere lo stesso pontefice a un passo significativo: la concessione dell'uso del cinese letterario come lingua liturgica relativa al culto e all'amministrazione dei sacramenti e per la traduzione delle Sacre scritture, del Messale e del Breviario, un privilegio analogo a quello concesso già da secoli ai fedeli di lingua illirica. Lo scopo era anche quello di reperire sacerdoti tra gli stessi cinesi. Il Sant'Uffizio con Bellarmino sostenne questa proposta che fu approvata nel 1615 da Paolo V. Il pontefice accordò anche il privilegio di

[16] Cfr. un documento in spagnolo (forse un rapporto di Pedro de la Madre de Dios) AGOCD, *pluteus* 281e, ff. 54r-55v. Una sintesi in Lécrivain, *La fascination de l'Extrême-Orient*, pp. 755-766.

[17] Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XII, p. 252 e G. Sorge, *Il "Padroado" regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Clueb, 1984, pp. 48-51.

[18] Istruzione di Paolo V a Vincenzo Landinelli, collettore di Portogallo, del 16 giugno 1620, *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605-1621*, a cura di S. Giordano, 3 voll., Tübingen, Max Niemeyer, 2003, p. 1179.

usare il copricapo per conformarsi agli usi cerimoniali cinesi. Quest'ultima disposizione poté essere applicata, mentre la prima non fu mai attuata[19].

Del resto con la morte di Ricci gli stessi gesuiti cercarono di operare un recupero dottrinale dell'evangelizzazione rispetto allo sforzo di adattamento alla cultura cinese operato dal religioso maceratese, sia riguardo ai principi teologici (cercando di allontanarsi dal confronto con i letterati confuciani caro a Ricci), sia riguardo ai metodi di trasmissione dottrinale (Niccolò Longobardo, Antonio Vagnoni). Per evitare che il cristianesimo diventasse una delle varie religioni naturali, a seguito dell'insistenza ricciana sulle spiegazioni razionali della realtà, si accentuarono presso il popolo le spiegazioni legate a elementi soprannaturali, fatto che insospettiva i letterati. C'era infatti il pericolo di mettere eccessivamente in evidenza l'elemento di disturbo dell'ordine sociale che la presenza del cristianesimo comportava e, dunque, di metterne a rischio la stessa esistenza[20].

Anche in India ci furono questioni di metodo missionario con gli inizi della missione di Roberto Nobili nel 1605. Nobili affrontò il problema dello scarso successo dell'opera di conversione operata dai portoghesi cercando di adattare il cristianesimo alla cultura indù, vestendosi e comportandosi da

[19] Sulla decisione del Sant'Uffizio cfr. *infra* cap. II/4. N. Trigantius, *De christiana expeditione apud Sinas [...]*, Augustae Vindelicorum, 1615; la volgarizzazione in italiano di Antonio Sozzini è del 1622, pubblicata a Napoli; cfr. M. Ricci – N. Trigault, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline,1983. Sul viaggio in Europa, cfr. E. Lamalle, *La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine: 1616*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», IX (1940), pp. 49-120; in quell'occasione Trigault redasse un memoriale che invitava Paolo V a rimettere in attività la Congregazione de Propaganda Fide di Clemente VIII, ma il documento non fu inoltrato al pontefice dai superiori della Compagnia (cfr. p. 64). Per un quadro sulla evangelizzazione in India, Cina e Giappone, M. Debergh, *Premiers jalons de l'évangelisation de l'Inde, du Japon et de la Chine*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J.-M. Mayeur, vol. VIII, *Les temps des confessions (1530-1620/30)*, a cura di M. Venard, Paris, Desclée, 1992, pp. 787-853. Cfr. anche Di Fiore, *Strategie di evangelizzazione*. [Per una visione d'insieme sulle Indie orientali una figura centrale, almeno per i primi tempi della missione, è Alessandro Valignano sul quale cfr. *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Tamburello – M. A. J. Üçerler – M. Di Russo, Roma, IHSI, 2008 e *Christianity and Cultures. Japan, & China in Comparison, 1543-1644*, ed. M. A. J. Üçerler, Roma, IHSI, 2009].

[20] Debergh, *Premiers jalons*, pp. 844-847; Su questo punto la letteratura è abbondantissima dal classico J. Gernet, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, Genova, Marietti, 1984 (ediz. originale 1982) con nota introduttiva *Lo specchio del diverso* di A. Prosperi, allo studio di G. Ricciardolo, *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci*, Napoli, Chirico, 2003, specialmente pp. 167-211, [ma anche, ad esempio, L. M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1574-1724*, Cambridge, Mass.-London, The Belknap Press of the Harvard UP, 2007; R. Po-chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci 1552-1610*, Bologna, Il Mulino, 2012 (ediz. originale 2010)].

sanyassi (un religioso di alta casta), imparando il sanscrito e frequentando i bramini. Questo metodo missionario provocò le prime controversie intorno al 1610 quando il visitatore portoghese Nicolao Pimenta accusò Nobili riguardo all'andamento della missione di Madurai, accuse che trovarono ascolto presso l'arcivescovo di Goa, Cristovão de Sà. L'affare arrivò a Roma coinvolgendo Bellarmino e Acquaviva che pur mantenendo una posizione prudente non condannarono Nobili. Anzi, il missionario ricevette un prezioso sostegno da Paolo V che intervenne con due brevi. Il primo del 5 gennaio 1616 accoglieva il metodo di Nobili e il secondo del 18 febbraio 1618 ammetteva il gesuita con diritto di voto al Concilio di Goa. Rimandato all'Inquisizione di Portogallo e poi a Roma, il suo caso ebbe una conclusione positiva, sancita anche dalla bolla di Gregorio XV *Romanae Sedis antistites*[21].

Nel frattempo Paolo V aveva introdotto in India anche missionari carmelitani scalzi a Ormuz e a Goa (1619) in collegamento con la missione in Persia, iniziata sotto Clemente VIII, e nel contesto della funzione organizzativa dello slancio apostolico del soprintendente per le missioni Pedro de la Madre de Dios[22]. In India la giurisdizione di Paolo V riuscì ad avere un'amministrazione effettiva con varie fondazioni diocesane e separò i territori africani dalla giurisdizione goana[23]. Intanto nel nord del subcontinente i gesuiti proseguivano le loro missioni precedentemente istallate. L'attenzione all'uso delle lingue locali ai fini dell'evangelizzazione si mostrò anche in questo caso. Infatti, anche se si usavano soprattutto il portoghese e il persiano, all'inizio del XVII secolo i gesuiti cominciarono a scrivere testi di divulgazione dottrinaria in indostano[24].

•

[21] A. Truzzi, *P. Roberto de Nobili e la sua Apologia*, in *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari europei*, a cura di E. Fasana – G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 89-125 e M. Sanfilippo, *De Nobili, Roberto*, in *DBI*, vol. XXXVIII, 1990, *ad vocem*. [Cfr. I. G. Zupanov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Dehli, Oxford UP, 1999 e *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*, a cura di M. Sanfilippo – C. Prezzolini, Perugia, Guerra Edizioni, 2008].

[22] Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi*, pp. 674-678 e M. de Ghantuz Cubbe, *La fondazione della missione dei carmelitani scalzi a Goa (1619)*, in *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari europei*, a cura di E. Fasana – G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 127-160; per un quadro generale G. Sorge, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica*, Bologna, Clueb, 1983.

[23] Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XII, p. 264; H. Pennec, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie)*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 73-137.

[24] Debergh, *Premiers jalons*, pp. 804-805; G. Wicki, *La formazione della gioventù indo-europea a Goa*, in *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari europei*, a cura di E. Fasana – G. Sorge, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 47-60.

I rapporti diplomatico-missionari tra la Santa Sede e la Persia si avviarono all'epoca di Clemente VIII, quando il papa nel 1604 inviò i carmelitani scalzi presso lo shâh 'Abbâs I e ricevette con grandi onori gli ambasciatori persiani che fecero anche una cavalcata notturna per le vie di Roma e, alla partenza, lasciarono nella Città Eterna sei servi battezzati[25]. Ribadendo la prospettiva geopolitica anti islamica di un'alleanza tra la Persia e la Santa Sede contro l'Islam, Paolo V riprese questi contatti inviando, con titolo di ambasciatori, carmelitani scalzi, agostiniani e domenicani. Inoltre altri religiosi furono mandati dal re di Francia e da altri monarchi[26]. Nel 1609 una nuova ambasceria persiana giunse a Roma. Era formata da un agostiniano portoghese, Antonio de Gouveia, e da un nobile persiano, Denzig Beg Rumlu, ripartito dopo qualche mese con lettere per lo shâh. I carmelitani agivano da rappresentanti pontifici in Persia, avendo cura anche della corrispondenza diplomatica tra la Persia e il papa[27]. Anche in questo caso si agitarono problemi legati ai rapporti tra gli ordini e all'influenza degli interessi coloniali con la Spagna che sosteneva gli agostiniani. Paolo V invece appoggiò i carmelitani e, in particolare, Paolo Simone di Gesù Maria che svolse un'intensa azione diplomatica, recandosi anche in Persia, tra lo shâh, il papa e il re di Spagna spingendo per un'alleanza antiturca, che, pur non portando risultati, sottolineò una volta di più il ruolo dei carmelitani scalzi nell'azione internazionale della Curia[28].

[25] I particolari di questa accoglienza sono descritti da G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. LII, Venezia, Tip. Emiliana, 1851, pp. 125-126 *ad vocem* «Persia».

[26] Cfr. le istruzioni, non datate, per il viaggio dei carmelitani scalzi via Venezia, Polonia, Mosca e Astrakhan che raccomandano di inviare notizie attraverso i nunzi in Polonia e presso l'imperatore, chiedendo informazioni sul «genio natural» e le condizioni dei persiani, le lingue parlate e comprese per tradurvi gli «offici divini», l'organizzazione religiosa, i rapporti con le varie nazioni europee (se odiano gli spagnoli o gli italiani), se hanno bisogno di strumenti o oggetti che i missionari possono portar loro e, infine, quali tipo di religiosi e con quale equipaggiamento di materiali e libri sia meglio inviare, AGOCD, *pluteus* 281e, 44r-46v; cfr. Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi*, p. 677 che ricorda come il viaggio contribuì alla presenza dell'ordine in Boemia e in Polonia.

[27] Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XII, p. 265.

[28] Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi*, pp. 674-678 e S. Nanni, *Paolo Simone di Gesù Maria*, in *DBI*, vol. LXXXI, 2014, *ad vocem*. Per i rapporti con la Persia dal punto di vista diplomatico e missionario nella ricerca di un'alleanza antiturca è importante la figura del viaggiatore romano Pietro Della Valle che fu in contatto, anche dopo il pontificato paolino, con gli ordini religiosi interessati al Vicino Oriente; cfr. *I viaggi di Pietro Della Valle. Lettere dalla Persia*, a cura di F. Gaeta – L. Lockhart, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea, 1972 e P. Della Valle, *Abbas re di Persia. Un patrizio romano alla corte dello Scià nel primo '600*, a cura di A. Invernizzi, Torino, Silvio Zamorani edizioni, 2004; E. Gamalero, *Il problema della diffusione della fede cattolica in un inedito di Pietro della Valle*

La missione in Persia aveva portato anche a contatti con la regione caucasica. Il citato agostiniano Gouveia stabilì dei contatti con il re della Georgia che prefiguravano future ambascerie di quella monarchia a Roma e le missioni dell'ordine dei teatini a partire dal 1626. Con l'Armenia i rapporti furono più diretti fin dall'epoca paolina[29] con l'ambasceria di Zaccaria Vartabiet del 1610, che a Roma soggiornava nella chiesa armena di Santa Maria Egiziaca. Pur esaltando il ruolo primaziale del pontefice, restavano differenze liturgiche da superare per un'effettiva unione. Intanto venivano inviati missionari come il domenicano Paolo Maria Cittadini che percorse il Caucaso e la Persia fino in India dal 1614 al 1620. Nominato nel 1624 coadiutore dell'arcivescovo di Naxivan, fu protagonista di un viaggio nell'America spagnola, per raccogliere offerte per la sua diocesi, viaggio da cui non fece ritorno[30]. La prospettiva antiturca animava anche il contatto con le cristianità orientali nel Vicino Oriente cui si prometteva l'appoggio pontificio in caso di ribellione al Sultano. Ad esempio, anche sulla spinta dell'arcivescovo maronita, il papa sostenne l'emiro druso Fakhraddin alleato del granduca di Toscana Ferdinando I, la cui politica orientale aveva motivazioni più commerciali che religiose e che, comunque, ottenne modesti successi[31].

In Africa si assiste a un'intensificazione dei contatti tra Roma e i poteri locali, allo scopo di accrescere la presenza missionaria, ma anche per risolvere questioni suscitate dall'attività dei religiosi e dagli interessi coloniali portoghesi[32].

sulla Georgia, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XIII (1977), pp. 354-375. [Sulla Persia e il papato in questo periodo cfr. ora la documentazione criticamente presentata da A. M. Piemontese in *Persica Vaticana. Roma e Persia tra codici e testi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017, pp. 239-278; Ch. Windler, *La curie romaine et la cour savafide au XVIIe siècle: projets missionnaires et diplomatie*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2017, pp. 505-523 e Ch. Windler, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Köln, Bölhau Verlag, 2018].

[29] Continuando i contatti stabiliti all'epoca di Clemente VIII, cfr. la relazione «intorno allo stato e al bisogno» degli armeni latini dell'arcivescovato di Naxivan, AGOCD, *pluteus* 281e, ff. 35r-43v.

[30] In generale si veda A. Eszer, *Missionen in Randzonen der Weltgeschichte: Krim, Kaukasien und Georgien*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 650-679 e C. Longo, *Relazioni d'Armenia (1583-1640)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», LXVII (1997), pp. 173-226.

[31] P. Carali, *Fakhr ad-din II, principe del Libano e la Corte di Toscana 1605-1635*, 2 voll., Roma, R. Accademia d'Italia, 1936-38; A. Tamborra, *Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, Firenze, Olschki, 1961; B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rome, EFR, 1994, pp. 187-188.

[32] Cfr., in generale A. Milhou, *L'Afrique*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J.-M. Mayeur *et alii*, vol. VIII, *Les temps des confessions (1530-1620/30)*, a cura

Il regno del Congo, regione dove la presenza cattolica era stata costante per tutto il XVI secolo grazie ai gesuiti e, in seguito, ai carmelitani scalzi, aveva tentato di collegarsi direttamente con Roma al tempo del re Alvaro I (1568-1587), inviando l'ambasciatore Duarte Lopez, che tuttavia il papa Sisto V sembrò non riconoscere come rappresentante di un'entità politica indipendente[33]. La fondazione della diocesi di São Salvador (1596), tenuta da vescovi portoghesi, portò a difficoltà con il re Alvaro II, che accusava i prelati di cospirazione contro di lui in accordo con i governatori portoghesi istallati in Angola. Il re organizzò una doppia ambasciata presso il re di Spagna e la Santa Sede, con il mandato di cercare di affermare una sua maggiore autorità in campo ecclesiastico e limitare il diritto di patronato del re di Spagna alla sola nomina dei vescovi. L'ambasciata presso il papa di Antonio Emanuel N'Funta (o Ne Vunda), membro di uno dei principali clan congolesi e pertanto definito nei documenti europei come marchese, aveva uno scopo misto politico-ecclesiastico che mirava ad aggirare o, almeno, contenere, il patronato iberico. La spedizione, partita nell'agosto del 1604, si rivelò tuttavia molto difficile. L'ambasciatore arrivò a Lisbona con una tappa in Brasile più di un anno dopo, nel novembre 1605[34]. Mentre le istanze degli ambasciatori congolesi erano sottoposte all'esame delle autorità spagnole a Madrid, emergeva con evidenza l'opposizione di queste ultime nei confronti di un rapporto diretto tra il re del Congo e la Santa Sede. La prosecuzione del viaggio di N'Funta era così in pericolo. Egli scrisse a Roma ottenendo risposte incoraggianti, ad esempio dal generale della Compagnia di Gesù Claudio Acquaviva, riguardo al favore del nuovo papa Paolo V nei confronti della sua missione. Ma restava il problema del viaggio, aggravato dal peggioramento delle condizioni di salute del congolese. L'azione diretta del papa, tramite il nunzio a Madrid Giovanni Garzia Millini, e l'appoggio decisivo di

di M. Venard, Paris, Desclée, 1992, pp. 665-691 e Ph. Denis, *L'Afrique*, *ibidem*, vol. IX, *L'âge de raison (1620/30-1750)*, a cura di M. Venard, Paris Desclée, 1997, pp. 737-754.

[33] Nel suo soggiorno romano Lopez fornì oralmente le informazioni che Filippo Pigafetta, consigliere di Sisto V, riorganizzò nella sua *Relatione del Reame di Congo* pubblicata con tavole e carte geografiche a Roma, «appresso Bartolomeo Grassi» nel 1591, cfr. F. Pigafetta, *Relazione del Reame di Congo*, a cura di G. R. Cardona, Milano, Bompiani, 1978.

[34] Per questi rapidi accenni all'ambasceria congolese seguo la recente messa a punto, fondata su un'ampia bibliografia, di L. Martínez Ferrer, *Álvaro II do Congo e Paulo V Borguese: da África a Roma através do Negrita*, in *"Coisas do outro mundo". A Missão em Roma de António Manuel, Príncipe de N'Funta, conhecido por 'O Negrita' (1604-1608), na Roma de Paulo V*, a cura di Id. e M. Nocca, Città del Vaticano, Urbaniana UP, 2003, pp. 23-53. Dell'ambasceria del Negrita parla anche l'istruzione di Paolo V a Decio Carafa, nunzio a Madrid del 28 maggio 1607, cfr. *Le istruzioni generali di Paolo V*, pp. 472-473.

alcuni carmelitani scalzi, in particolare dell'ex missionario in Congo Diego de la Encarnación, collegato con il soprintendente delle missioni Pedro de la Madre de Dios, permisero dopo molti ritardi lo svolgimento del viaggio. Superata l'opposizione interna all'ordine carmelitano spagnolo, una parte del quale non partecipava all'afflato apostolico degli ex missionari, nell'ottobre 1607 Diego de la Encarnación e Tomás de Jesús poterono accompagnare N'Funta. Il papa assicurò un'accoglienza con grandi onori: l'arrivo dell'ambasciatore africano – chiamato Nigrita – agli inizi di gennaio, in coincidenza quindi con la festa dell'Epifania e la rievocazione della venuta dei Re Magi, essi stessi ambasciatori di popoli lontani giunti per adorare il Figlio di Dio, costituiva un momento suggestivo della missione apostolica della Chiesa di Roma e si ammantò di un senso di attesa dell'evento, sapientemente alimentato da Pedro de la Madre de Dios. Purtroppo la permanenza di N'Funta da vivo a Roma durò solo pochi giorni: giunto il 2 gennaio spirò nella notte tra il 5 e il 6, dopo aver ricevuto i sacramenti dallo stesso pontefice. La festa dell'Epifania fu quindi il giorno dei solenni funerali dell'ambasciatore con una processione – raccontata nel *Diario cerimoniale* da Gianpaolo Mucanzio – che attraversò Roma fino alla basilica di Santa Maria Maggiore, dove Paolo V fece erigere un monumento funebre con un busto dello scultore Francesco Caporale. L'iconografia del Negrita come nuovo Re Mago, fissato in una solenne figura di ambasciatore, ribadiva la tradizione del rapporto diplomatico come vettore di evangelizzazione, offrendo al contempo un'immagine civilizzata di popolazioni altrimenti considerate barbare[35]. Paolo V decise di appoggiare Diego de la Encarnación nel dibattito interno ai carmelitani spagnoli per l'invio di missionari in Congo e Angola, ma il progetto non si realizzò, tranne qualche tentativo tra 1611 e 1612, per l'opposizione del Consiglio di Portogallo, che preferì i domenicani[36]. Nel 1613 il re del Congo stabilì un suo rappresentante permanente a Roma nella persona del prelato spagnolo Juan Bautista Vives, promotore delle missioni e futuro membro della Congregazione de Propaganda Fide[37] e chiese altri missionari: tra ritardi e difficoltà entrarono o rientrarono in scena altri ordini come i gesuiti, che fondarono un collegio a São Salvador, e i cappuccini, destinati ad avere una presenza assidua e cospicua in Africa[38].

[35] Sulla contestualizzazione dell'iconografia di N'Funta nell'insieme della rappresentazione dell'esotico a partire dalla scoperta dell'America, cfr. M. Nocca, *O olhar sobre o Outro. A Imagem do negro na arte europeia, até a chegada de Nigrita a Roma (1608)*, in *"Coisas do outro mundo"*, pp. 55-73.

[36] Notizie in Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi*, p. 673 e in A. Fortes, *Las Misiones del Carmelo Teresiano 1584-1799. Documentos del Archivo General de Roma*, Roma, Teresianum, 1997, *ad vocem* «Congo».

[37] Ricordato da Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XII, p. 269 e da Martinez Ferrer, *Álvaro II do Congo e Paulo V Borguese*, p. 53. Su Vives, che trasmette al papa la corrispondenza di Alvaro III (T. Filesi, *Roma e Congo all'inizio del 1600. Nuove testimonianze*, Como, Cairoli, 1970) cfr. la biografia di R. Robres, *Vives y María*, in *Diccionario de Historia Eclesiastica de España*, a cura di Q. Aldea Vaquero – T. Marin Martinez – J. Vives Gatell, Madrid, CSIC, 1975, tomo IV, pp. 2780-2782. Si rimanda *supra* al cap. I/1 per una bibliografia più ampia su questo personaggio.

In Etiopia l'epoca di Paolo V costituì una fase favorevole all'opera di avvicinamento del negus alla Chiesa di Roma che i gesuiti, monopolizzatori di queste missioni, esercitavano fin dal 1555 sotto la spinta di Ignazio di Loyola. Il comune interesse contro l'Islam costituì il primo propulsore di questa intesa. L'intento dei religiosi di introdurre il rito latino e l'obbedienza romana fu la costante di questa presenza che ebbe però diversi modi di attuazione. In particolare essa ebbe successo nel periodo in cui il gesuita Pero Paes riuscì a stabilire un legame stretto con il negus Susneyos (1607-1632). Paes fu ucciso nel 1622 dopo la fine del pontificato paolino avendo però conseguito dei risultati notevoli: espansione territoriale dell'adesione alla Chiesa romana; formazione di un clero cattolico locale; proibizione dell'insegnamento del monofisismo; rinunzia al festeggiamento del sabato. Inoltre il negus professò pubblicamente la sua adesione al cattolicesimo (1° novembre 1621). In questo processo furono molto importanti i rapporti diplomatici instauratisi tra il negus e Paolo V con la mediazione di Paes. Dal 1607 al 1618 vennero scambiate lettere tra le due corti[39] che dimostravano il successo dei gesuiti. L'avvicinamento di Susneyos alla fede cattolica, oltre alla mira di alleanza con la Spagna in funzione anti islamica, non mancava tuttavia di finalità interne al mondo etiope, nel quale egli, appoggiando i gesuiti, faceva valere maggiormente il suo potere nei confronti della Chiesa etiope. In questa commistione di politica e religione i gesuiti finirono con l'essere strumentalizzati dal monarca, ma nel contem-

[38] Sui rapporti tra Santa Sede e Congo esiste un'ampia bibliografia e raccolta di fonti, cfr. tra gli altri J. Cuvelier – L. Jadin, *L'ancien Congo d'après les Archives romaines 1518-1640*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1954; L. Jadin, *L'oeuvre missionnaire en Afrique Noire*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 413-546; T. Filesi, *Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede apostolica nel XVI secolo*, Como, Cairoli, 1968; T. Filesi – Isidoro da Villapadierna, *La "Missio Antiqua" dei cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1978; G. Saccardo, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia provinciale dei Cappuccini, 1982-1983.

[39] Cfr. Metodio Carobbio da Nembro, *Martirio ed espulsione in Etiopia*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 624-626; per i testi cfr. ora O. Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2005, docc. 29-41, pp. 148-178.

po godettero di un largo spazio di affermazione. La situazione favorevole alla Chiesa cattolica si interruppe quando il nuovo superiore gesuita e patriarca d'Etiopia Afonso Mendes, al quale il negus aveva dichiarato la sua sottomissione a Roma nel 1626, assunse posizioni talmente rigide sulla latinizzazione dei riti (che costituiva l'iniziale piano elaborato dalla Compagnia di Gesù fin dal XVI secolo) che gli *abuna* ottennero un largo consenso, specialmente tra i nemici politici del negus che finì con l'abdicare. Nel 1632 il successore rifiutò l'adesione al cattolicesimo, finendo con il cacciare Mendes e i gesuiti e ristabilendo il monofisismo[40].

Anche delle relazioni tra la Chiesa copta e Roma si parlava nei rapporti che giungevano dall'Egitto già dall'epoca di Clemente VIII. Il papa aveva comprato delle case per far stabilire egiziani copti a Roma e aveva accolto l'ambasciatore Parsum. Questi si era rivelato in seguito un impostore e Paolo V si decise a cacciarlo, insistendo però per far venire a Roma membri del clero copto e anche libri copti e arabi per farli stampare. Un informatore esponeva chiaramente la situazione: i copti avrebbero aderito a Roma non per la fede, che anzi disprezzavano vivere 'alla romana', ma esclusivamente per i soldi e anche il patriarca, secondo l'informatore, sarebbe stato piuttosto da comprare, anche senza la garanzia di costituire un acquisto certo e affidabile. Malgrado ciò Pedro de la Madre de Díos insistette ancora nel progetto e pregò il papa di agire presso il nunzio a Venezia, a sua volta collegato in segreto con il console della Serenissima al Cairo, per informarsi accuratamente sul viaggio del clero copto scelto per Roma, offrendosi di pagare tramite la Camera apostolica tutte le spese[41].

L'America è la parte del mondo dove la corona spagnola costituì precocemente un'estesa organizzazione ecclesiastica e fu in grado di mantenere la forza del sistema del patronato, riaffermata ufficialmente anche negli anni di Paolo V. Tuttavia subentrarono elementi nuovi, al contempo preoccupanti e promettenti per la Santa Sede, come la progressiva maggior presenza di altre potenze europee nel Nuovo Mondo: quelle protestanti, Inghilterra e Olanda soprattutto, con i pericoli che ciò comportava dal punto di vista religioso[42], quella cattolica – la Francia – con le possibilità che essa

[40] Pennec, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean*, pp. 227-240.

[41] AGOCD, *pluteus* 281e, ff. 29rv, 30rv, 31rv, 93r-96v e 97rv.

[42] Si vedano ad esempio le allarmate notizie sulla colonia inglese in Virginia tra il 1609 e il 1613, BAV, *Urb. lat.* 1077-1083, *passim*, cfr. M. Sanfilippo – G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima metà moderna*, a cura di M. Sanfilippo – A. Koller – G. Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004, p. 81.

offriva per nuove missioni che si svilupparono soprattutto in Nordamerica[43], ma che riguardavano anche l'America meridionale, come nel noto caso dei cappuccini della provincia di Parigi Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux in Brasile del 1612-13. In prospettiva si sviluppava un quadro missionario nel quale i rapporti tra contesti geografici tendevano a stringersi: ad esempio, i cappuccini francesi crearono una sorta di rete di missioni sulle due sponde dell'Atlantico[44].

Limitandomi specificamente all'America spagnola e portoghese[45], a Roma non si metteva in discussione il patronato regio nell'immediato. Tuttavia, si registrava anche lo scarsissimo flusso di notizie che su quelle diocesi arrivava nella Città Eterna e si auspicava l'invio oltreoceano di persone «disinteressate e dipendenti dalla S. Sede» per superare questa situazione[46]. Malgrado la teorica esclusione di qualunque iniziativa romana, gli interventi del papa costituirono un nucleo non trascurabile. Essi riguardarono tuttavia significativamente la chiesa coloniale più che la chiesa missionaria, anche se non mancarono, come è ovvio, connessioni, specialmente su questioni relative all'organizzazione del culto da parte degli indiani convertiti, come le confraternite, o l'invio di reliquie[47]. Sebbene l'ostacolo a una comunicazione diretta tra Roma e le Indie venisse ribadito ancora nel 1607 con la definitiva riaffermazione dell'opposizione spagnola alla creazione di una nunziatura in America, le notizie arrivavano egualmente in vario modo, ad esempio anche attraverso

[43] Cfr. D. Deslandres, *Séculiers, laïcs, jésuites: Épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France. Les premières tentatives 1604-1613*, «MEFRIM», CI (1989), 2, pp. 751-788 ; L. Codignola, *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-58*, «Canadian Historical Review», IV (December 1999), pp. 539-584.

[44] G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud&Gay, 1959; L. Codignola, *Pacifique de Provins and the Capuchin Network in Africa and America*, in *Proceedings of the Fifteenth Meeting of the French Colonial Historical Society, Martinique and Guadeloupe, May 1989*, New York, UP of America, 1992, pp. 45-60; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana, 1635-1675*, Roma, EFR, 1995, in particolare pp. 139-165; M. Binasco, *I cappuccini europei nell'America francese nella prima metà del Seicento*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XXVII (2002), pp. 83-109.

[45] Per l'America settentrionale rimando a M. Sanfilippo, *Missioni e colonizzazione in America settentrionale*, in *Die Außenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, hg. A. Koller, Tübingen, Max Niemeyer, 2008, pp. 355-366 con ampia bibliografia e G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005.

[46] Se ne ritrova l'eco nelle istruzioni ai nunzi in Spagna, Giovanni Garzia Millini del 21 giugno 1605 e Decio Carafa, del 28 maggio 1607, cfr. *Le istruzioni generali di Paolo V*, pp. 318 e 472.

[47] J. Metzler, *America Pontificia. Documenti pontifici riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, vol. III, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

alcune relazioni *ad limina* o nella documentazione ad esse allegata (come le informative giunte nel 1612 dall'arcidiocesi di Lima e relative alla lotta all'idolatria nel Perù). Si registrava infatti una certa attenzione da parte dell'episcopato americano nel certificare al pontefice gli sforzi di applicazione dei dettami tridentini[48]. Gli anni di Paolo V rappresentarono una fase di espansione territoriale delle missioni da parte dei vari ordini, sia vecchi sia nuovi, che si spingevano oltre le frontiere nel Messico settentrionale e nel Cile. Per i gesuiti si assiste allo sviluppo della provincia del Paraguay, dove iniziavano a costituirsi le note riduzioni, che in parte originavano dalle *doctrinas* peruviane, parrocchie formate da fedeli indiani che i missionari dovevano assistere spiritualmente. Molte polemiche avevano attraversato la Compagnia di Gesù sulla realizzazione di questo tipo di missioni e sul ruolo che dovevano assumere i gesuiti nella loro gestione. Le controversie erano legate al problema posto dalle regole dell'ordine che escludeva il servizio parrocchiale per i gesuiti. Il generale Acquaviva aveva dato il suo *placet* a patto che fosse considerato un impegno provvisorio e che i gesuiti venissero sostituiti da clero secolare, che tuttavia non era facile trovare e istruire[49].

I problemi relativi all'organizzazione dei territori di missione giungevano però sempre più di frequente sui tavoli romani, anche per una maggior attenzione dei vertici degli ordini riformati all'azione missionaria stessa. Dalle esigenze presenti nei vari teatri di missione si sviluppavano anche questioni che finivano con il sollecitare modifiche dell'organizzazione mis-

[48] J. P. Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècles* e A. Maldavski, *Les visites ad limina des archevêques de Lima au XVIIe siècle*, in *Les chemins de Rome, Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde ibéro-américain*, éds. Ph. Boutry – B. Vincent, Rome, EFR, 2001, pp. 197-221 e 223-234; *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, a cura di G. Zarri, Galatina, Congedo 2003. [Sui vari canali d'informazione sul Nuovo Mondo, cfr. G. Pizzorusso, *Nuovo Mondo cattolico e papato: Chiesa coloniale, Chiesa missionaria, Chiesa locale (secoli XVI-inizio XIX)*, in *Il papato e le chiese locali. Studi-The Papacy and the Local Churches. Studies*, a cura di P. Tusor – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 205-253].

[49] Cfr. *supra* il cap. I/1; M. M. Morales, *Los comienzos de las reducciónes de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», LXVII (1998) pp. 3-127; P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004. Cfr. anche il modello brasiliano di parrocchia indiana, l'*aldeia*, sulla quale cfr. *infra* il cap. IV/3 e Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2000 e F. Cantù, *I gesuiti tra Vecchio e Nuovo Mondo. Note sulla recente storiografia*, in *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'Età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di C. Ossola – M. Verga – M. A. Visceglia, Firenze, Olschki, 2003, pp. 173-187.

sionaria nel senso di un maggior coinvolgimento del pontefice suscitando aspri dibattiti. Ad esempio, il sopracitato problema del clero secolare nelle missioni americane, da utilizzare nelle parrocchie indiane per disimpegnarne i gesuiti, animò un'iniziativa che si sposò con istanze riformatrici dell'organizzazione missionaria già presenti nei circoli religiosi romani legati all'Oratorio. Tale iniziativa si concretizzò nella presentazione, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, del memoriale di Martín de Funes, Giovanni Leonardi e Juan Bautista Vives a Paolo V nel 1608 che perorava la creazione di seminari pontifici per la formazione di clero missionario secolare. Il senso di questo memoriale, come afferma lo storico che lo ha studiato, Giuseppe Piras, travalicava la problematica americana e coinvolgeva direttamente il pontefice nella gestione delle missioni, preludendo infatti alla preparazione di un clero missionario formato al di fuori del sistema del patronato regio e coniugandosi con le istanze di recupero dell'azione apostolica del papato[50].

Morti Baronio e Leonardi, allontanato Funes, Juan Bautista Vives azzardò la costituzione di un collegio internazionale di formazione di missionari secolari che sarà chiuso dal Sant'Uffizio nel 1611. Come risulta dalla documentazione conservata nell'archivio dell'Inquisizione, segnalata per prima da Irene Fosi, l'attività di questo seminario, denominato congregazione di S. Pietro, consisteva in lezioni pubbliche di controversie a vantaggio dei convertiti stranieri che si trovavano a Roma e doveva indirizzarsi anche a formare i missionari nelle controversie dottrinali e nelle lingue dei paesi da evangelizzare. Intorno a Vives si erano raccolti vari personaggi italiani e stranieri, su alcuni dei quali abbiamo le note informative reperite dall'Inquisizione: il tedesco Cristoforo Fanravio, dottore in teologia e controversista; il francese Pietro Hue, confessore del cardinale di Joyeuse; lo spagnolo Alfonso de Ribera, umanista, teologo e matematico. Altri personaggi, apparentemente di più basso profilo intellettuale nelle note inquisitoriali, avevano mostrato il loro interesse per il progetto di Vives: il giapponese Pietro Antonio Arachio che studiava teologia e voleva tornare a predicare in Giappone; il francese Francesco Guerriero, confessore a S. Spirito in Sassia; il portoghese di Goa Andrea Buglione legato agli scolopi, e gli italiani Lucio Brancadoro di Fermo e Giovanni Battista Manione di Cremona. A questi si aggiungeva un personaggio «Innominato» che voleva restare anonimo finché il seminario

[50] G. Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J.B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes*, Roma, Università Gregoriana, 1976 e Id., *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.

non fosse stato approvato dal papa[51]. Il progetto non ebbe l'esito auspicato da Vives: il pontefice, dopo aver inviato il commissario del Sant'Uffizio ad assistere alle lezioni, bloccò tutta l'operazione con un decreto dell'Inquisizione del 17 febbraio 1611[52].

L'ambiente missionario dell'epoca paolina appare di varia composizione (secolari, regolari, personaggi legati a istanze riformatrici). Da esso partirono progetti e iniziative di vario genere, alcuni dei quali si formarono sulla base di opere come quelle citate dei carmelitani scalzi Gracián e Tomás de Jésus, che costituirono dei testi fondamentali nel processo di affermazione del ruolo missionario diretto del pontefice. Paolo V, pur appoggiando lo sforzo apostolico, non si impegnò a fondo in tali progetti e iniziative. Siamo in un momento di passaggio di questo processo nel quale le priorità, man mano che il pontificato avanzava, diventarono sempre più europee, fino allo scoppio della guerra dei Trent'anni, in una temperie nella quale la questione protestante divenne di primaria importanza. In questa situazione la politica estera di Paolo V assunse un atteggiamento prudente. In questo senso vediamo come egli avesse evitato di fondare una congregazione, un dicastero missionario, o di prendere iniziative nel campo missionario che potevano essere viste come ostili al patronato spagnolo e quindi alla corona iberica.

Occorre tuttavia sottolineare come il quadro delle missioni fosse ormai arrivato a un livello di notevole complessità che univa, come già si è accennato, tutte le varie componenti coinvolte nella grande questione dell'apostolato. Se prendiamo il dossier relativo all'attività del soprintendente delle missioni di epoca paolina si può osservare come venissero trattate questioni relative alla Sassonia[53] oppure alle varie *nationes* e chiese orientali[54]. Inoltre troviamo documenti concernenti la Persia e l'Armenia, la Bosnia, la Serbia,

[51] ACDF, *ASO, St. St.*, H 2-f, ff. 2r-27v; cfr. I. Fosi, *Roma e gli "Ultramontani". Conversioni, viaggi, identità*, «Quellen und Foschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», LXXXI (2001), pp. 365-366. [Il documento è ora pubblicato e analizzato da G. L. d'Errico, *Esperienze pastorali e modelli di riforma: san Carlo Borromeo, mons. G.B. Castelli, Gabriele Paleotti, san Giovanni Leonardi*, in *San Giovanni Leonardi amico dei santi. Personaggi, movimenti e modelli nell'esperienza spirituale e pastorale del santo lucchese*, a cura di D. Carbonaro, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, pp. 17-49].

[52] ACDF, *ASO, Decreta* 1611, ff. 65-66. [Paolo V aveva avvertito Vives del pericolo che correva, come si ricava dalle lettere che quest'ultimo scriveva a Federico Borromeo, cfr. G. Pizzorusso, *Milano, Roma e il mondo di Propaganda Fide* in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secoli XVII-XVIII)*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 75-107 pp. 75-107 (in particolare 79-81)].

[53] AGOCD, *pluteus* 281e, ff. 10r-15v e 16r-23r.

[54] AGOCD, *pluteus* 281e, 27rv, 28rv e 98rv e i documenti citati *supra*.

la Valacchia e l'Ungheria turca, come pure l'Albania e la Grecia[55]. Troviamo infine documenti relativi ai *conversos* e ai *moriscos* in Spagna[56], nonché le carte sopra i territori extraeuropei che abbiamo già citato in precedenza.

Pur se condotta con apparati amministrativi ridotti, l'attenzione del pontefice alle effervescenze apostoliche di alcuni ordini regolari e l'affermazione solenne e rituale dell'universalità del proprio ufficio non mancò nel corso del pontificato[57], come si osserva dall'importanza attribuita alle ambascerie dal Giappone, dal Congo e dalla Persia, rappresentate fastosamente nella Sala Regia del Quirinale[58], e in genere al ruolo dell'evangelizzazione[59]. In queste esperienze prevalse ancora un modello missionario fondato sulla conversione e sottomissione del principe, ottenuta anche con scambi di favori politici, come si può osservare nel caso etiope o comunque secondo l'idea della conversione dall'alto, attuata attraverso la diplomazia, un retaggio dei modelli medievali di missione. Tali iniziative correvano talvolta il rischio di affidarsi a intermediari che si rivelavano inefficaci o comunque poco attendibili nelle loro dichiarazioni di adesione alla Chiesa di Roma, che non di rado erano presto ritrattate in patria come veniva in seguito scoperto dai religiosi attivi sul campo di missione. Questo problema si pose, ad esempio, con i rappresentanti delle chiese orientali con i quali si discuteva di unione delle chiese e di questioni liturgiche, come l'emissario del patriarca copto d'Alessandria[60] o quello del patriarca caldeo-nestoriano di Babilonia che si fermò per più di tre anni a Roma dal 1610[61]. Come si è visto sia

[55] AGOCD, *pluteus* 281e, 48r-49v, 50rv, 56rv, 89r-90v, 91r-92v, 99r-101v.

[56] AGOCD, *pluteus* 281e, ff. 68r-84v e 85r-88r.

[57] Su questo punto, rimarcato da Pastor, *Storia dei papi*, vol. XII, non si pronuncia la voce di V. Reinhardt, *Paolo V*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. III, Roma, IEI, 2000, pp. 277-292.

[58] Cfr. lo studio analitico di K. Hermann Fiore, *Testimonianze storiche sull'evangelizzazione dell'Oriente attraverso i ritratti nella Sala Regia del Quirinale*, in *Da Sendai a Roma*, pp. 91-111.

[59] Nell'iconografia paolina volta a esaltare l'azione del pontefice per l'espansione del cristianesimo, si veda anche il dipinto di Paul Brill nel quale si rappresenta una nave che inalbera una bandiera con lo stemma dei Borghese e gli stendardi della Vergine e dei santi Pietro e Paolo, citato da K. Hermann Fiore, *Villa Borghese and the Public Image of the Borghese Pontificate*, in *Galleria Borghese*, a cura di A. Coliva, Roma, Progetti Museali Editore,1994, p. 373. La stessa studiosa rammenta come nel sepolcro papale a Santa Maria Maggiore sia rappresentata una scena di ambasceria orientale e come questa iconografia sia ricordata, nel contesto di un'esaltazione dell'azione apostolica paolina, nella biografia redatta da Abraham Bzowsky (Bzovius), Ead., *Testimonianze storiche*, p. 94.

[60] AGOCD, *pluteus* 281e, ff. 29rv, 30rv, 31rv, 93r-96v e 97rv.

[61] Pastor, *Storia dei papi*, vol. XII, pp. 272-274. Il patriarca Elia risiedeva a Mossul; secondo il documento conservato in AGOCD, *pluteus* 281e, f. 24rv un suo predecessore sarebbe stato ucciso a Roma.

nel caso giapponese, sia nel caso etiope l'adesione alla Santa Sede viene utilizzata per fini politici interni[62].

Tuttavia l'universalismo pontificio si nutriva anche di un interesse verso i popoli e le culture e, in particolare, per le lingue, quali necessari strumenti di comunicazione della fede. La preminenza di quest'aspetto è evidente nelle disposizioni sull'uso del cinese letterario per la traduzione delle Sacre Scritture richiesta dai gesuiti, ma emerge anche dai progetti di seminari di preparazione missionaria di Juan Bautista Vives e dalle misure per lo studio dell'arabo presso gli ordini regolari. Tale interesse ebbe un riscontro in una «festa delle lingue» tenuta nel maggio 1613 a S. Lorenzo in Lucina[63], una forma di celebrazione della diffusione della parola di Cristo nei vari idiomi del Vicino Oriente e, indirettamente, una esibizione del cosmopolitismo romano destinata a diventare in seguito una cerimonia tradizionale che si svolgeva ogni anno presso il Collegio Urbano[64].

Un elemento che rinnovò il quadro generale delle missioni del periodo paolino fu rappresentato dall'entrata in scena della Francia come nazione «missionaria» grazie alle iniziative coloniali, a un accresciuto peso politico e, in parallelo, allo sviluppo di una diffusa sensibilità degli ambienti cattolici verso l'apostolato, anche in coincidenza con la contrapposizione interna rispetto agli ugonotti. Tra l'inizio e la fine del pontificato Borghese la situazione presentava differenze notevoli che mutavano il quadro generale delle prospettive di diffusione del cattolicesimo. La presenza di missionari francesi si muoveva al di fuori dello schema del patronato, raggiungendo vari luoghi – seppure ancora non in forma stabile – quali l'Acadia in Nordamerica e il Brasile, ma anche Costantinopoli a partire dal 1609, dove i gesuiti inviati da Pierre Coton godevano di una rendita di 600 scudi annui da parte di Paolo V ed erano fortemente avversati dal rappresentante veneziano. La missione era stata favorita dall'ambasciatore francese François Savary de Brèves, un *savant* orientalista che pubblicò a Roma – su spinta del papa – una traduzione araba dei salmi e del catechismo romano. Da Costantinopoli i gesuiti volevano dirigersi verso Oriente e Gerusalemme dove sollevarono la diffidenza dei francescani. I francesi erano pure coinvolti nei progetti di alleanza con lo shâh di Persia in prospettiva anti turca e uno spirito di Crociata, incoraggiato anche da Paolo V, aleggiava ancora nei cappuccini come Joseph de Paris, destinato poi a un ruolo decisivo nello slancio delle missioni francesi all'epoca di Richelieu, di Gregorio XV e Urbano VIII, sotto il controllo di Propaganda ormai definitivamente fondata nel 1622[65].

Un secondo dato di cambiamento da mettere in luce è il moltiplicarsi di ordini religiosi, per i quali l'attività missionaria era divenuta un elemento fondamentale del loro ministero: teatini, cappuccini e carmelitani scalzi, come si è detto, ma anche agostiniani e francescani osservanti, una varietà destinata a aumentare nel tempo. La conseguenza più diretta di questo indubbio arricchimento della spinta apostolica della Chiesa era che non era più possibile dividere con facilità e sicurezza le aree di attività dei singoli ordini. Inoltre, alla prova dei fatti, la collaborazione tra ordini si era rivelata difficile e non di rado conflittuale (ad esempio, carmelitani e agostiniani in Persia; gesuiti e francescani in Levante, ma anche in Bosnia e Serbia)[66]. Si poneva quindi un problema istituzionale di organizzazione di questo slancio apostolico per il quale i singoli ordini chiedevano l'autorizzazione al pontefice, spesso con l'appoggio dei cardinali protettori. A questo sarebbe dovuta servire anche la Congregazione cardinalizia «de fide propaganda» stabilita da Clemente VIII sotto la guida del cardinale Santori, di cui si è detto. Paolo V, però, non mise in opera tale organismo, ma si affidò alle figure dei soprintendenti delle missioni reclutati tra i carmelitani scalzi. Dai documenti rimasti non sembra esistere dietro queste figure una struttura burocratica, anche se l'esigenza di un'amministrazione delle missioni veniva ribadita in quegli anni da Tomás de Jesús, che teorizzava la costituzione di un ufficio centrale per le missioni suddiviso in cinque segreterie, rispettivamente, per il Nordeuropa protestante; per l'area greco-balcanica; per l'Europa nordorientale;

[62] Cfr. anche il caso europeo di Demetrio, il sedicente figlio dello zar Ivan IV al quale fu dato credito nella sua proclamata sottomissione al papa, per la quale fu inviata un'ambasceria a Mosca. Demetrio fu ucciso nel 1606 in una rivolta e le ambizioni pontificie ebbero un brusco termine, cfr. *Le istruzioni generali di Paolo V*, pp. 92-93.

[63] Pastor, *Storia dei papi*, vol. XII, p. 274 [che cita l'episodio senza dare un riferimento archivistico. Abbiamo reperito la relazione di questa festa che abbiamo descritto in G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018, pp. 166-170].

[64] G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 477-518 e G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturale romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CVI (2004), 2, pp. 471-498.

[65] Pastor, *Storia dei papi*, vol. XII, p. 275; Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France*; D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2004 [cfr. anche G. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre le Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, PUF, 2004; B. Pierre, *Le père Joseph. L'Éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007].

[66] Si veda *infra* cap. IV/1.

per l'Asia minore e l'Africa settentrionale e un quinto per le Indie orientali e occidentali[67]. Si riconosceva quindi la necessità di un organismo che si occupasse della gestione delle ormai numerose iniziative missionarie emanate da ordini religiosi diversi.

A questo proposito occorre dire che, come spiegheremo meglio in seguito, un ufficio di Curia che si occupava delle missioni era certamente il Sant'Uffizio, sia per quelle iniziative che si svolgevano in vicinanza o in concorrenza degli eretici, sia per i problemi dottrinali di ortodossia suscitati dal confronto tra i missionari e i popoli da convertire. Tuttavia il Sant'Uffizio procedeva soprattutto intervenendo su singoli problemi, esaminando questioni sottoposte dalla realtà dei fatti, e, almeno per quanto riguardava le missioni extraeuropee, senza una visione complessiva e, soprattutto, programmatica dello sviluppo dell'apostolato che spettò a Propaganda[68].

Nel corso del pontificato di Paolo V si realizzò una maturazione di tanti elementi della realtà missionaria che costituirono un motivo per la fondazione di un dicastero stabile per le missioni, concretizzatasi poi nel 1622 durante il pontificato Ludovisi. Senza voler forzare gli eventi in una interpretazione finalistica degli elementi qui esposti, sembra lecito in sede di conclusione affermare almeno tre punti.

In primo luogo negli anni del pontificato Borghese erano entrati stabilmente in gioco numerosi nuovi ordini regolari in un contesto missionario mondiale sempre più diversificato.

Inoltre i cambiamenti della politica estera ebbero notevoli conseguenze su scala mondiale: l'indebolimento complessivo della corona spagnola, pur se non veniva messa in dubbio la permanenza del patronato regio; l'entrata in scena della Francia come potenza cattolica con interessi di espansione mondiale, che iniziò a costituire un prezioso appoggio per le missioni cattoliche, pur tendendo a controllarle a fini politici e commerciali; lo sviluppo della lotta ai protestanti in una dimensione planetaria nel momento in cui Inghilterra e Olanda fondarono colonie in paesi sconosciuti o non abitati

[67] Tommaso di Gesù (Pammolli), *Il P. Tommaso di Gesù*. Nel fondo documentario del soprintendente delle missioni si ritrova un documento manoscritto che riporta ampiamente il testo del carmelitano scalzo, AGOCD, *pluteus* 81e, ff. 1r-2bisv, cfr. anche Metzler, *Wegbereiter*, pp. 73-74.

[68] Sulla controversa divisione delle competenze istituzionali sulle missioni tra Sant'Uffizio e Propaganda, cfr. S. M. Paventi, *La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, «Studia missionalia», VII (1952), pp. 217-240; A. Reuter, *De iuribus et officis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide" noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145. Maggiori riferimenti *infra* capp. I/3 e II/4.

oppure entrarono in concorrenza con le vecchie potenze coloniali cattoliche, finendo non di rado con il prevalere come nell'Asia portoghese.

Infine la suddetta diffusione delle missioni dei vari ordini nelle diverse parti del mondo fece emergere la necessità burocratica di un organismo direttivo che coordinasse le varie istanze e, soprattutto, di una guida politica complessiva (che il Sant'Uffizio non poteva svolgere per la sua stessa natura) che desse delle linee generali di sviluppo delle missioni che permanessero nel tempo e garantissero la presenza stabile di clero e episcopato missionari. La protezione delle missioni da parte delle autorità locali, ricercata attraverso scambi ufficiali di ambascerie, non sembrava più sufficiente: in molti casi (Giappone, Etiopia, Persia, Egitto, Russia) i rappresentanti che venivano a Roma avevano mire particolari legate al loro successo politico in patria e il loro impegno per la diffusione del cattolicesimo era strumentale, effimero e legato soltanto alla loro sorte personale. Invece un organismo istituzionale, diretta emanazione dell'autorità pontificia, avrebbe garantito una continuità nell'opera di direzione e, nello stesso tempo, avrebbe potuto costringere la sempre più variegata galassia missionaria degli ordini regolari a confrontarsi con una superiore istanza giurisdizionale.

Insieme a questa valutazione in prospettiva futura del pontificato di Paolo V va comunque sottolineata l'importanza del tema dell'apostolato *ad gentes* per il papa Borghese. Le decorazioni relative all'evangelizzazione fatte eseguire da Paolo V nella Sala Regia del Quirinale ne celebravano i risultati, esaltandone soprattutto l'aspetto della centralità del pontefice presso il quale si recavano gli ambasciatori dei vari popoli, le *nationes* da evangelizzare e da portare sotto il primato romano[69], una simbologia che nell'iconografia apostolica era tradizionalmente rappresentata dalle figure dei Re Magi. Ma tale concezione della centralità papale era al cuore dell'universalismo romano e del progetto di irradiamento del cattolicesimo diretto dal pontefice e dagli organismi della Curia, superando gli ostacoli posti dai poteri degli stati ed esercitati tramite le varie forme di patronato e riducendo a un unico sforzo coordinato le molteplici iniziative degli ordini religiosi.

Pur essendo già esplicitamente teorizzato da Tomás de Jesús, questo sforzo restava tuttavia, nell'epoca di Paolo V, ancora acerbo; il pontefice si muoveva nel rispetto del patronato della monarchia spagnola che esercitava il suo potere sugli enormi territori che controllava (mentre la parte portoghese

[69] Sull'identificazione dei popoli come *nationes* quali destinatari dell'apostolato un preliminare inquadramento in G. Pizzorusso, *La Chiesa cattolica e le "nationes": etnie autoctone, etnie migranti*, in Pizzorusso – Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti*. [Cfr. anche Pizzorusso, *Governare le missioni*, pp. 125-163].

scricchiolava sotto il peso della propria debolezza politica) e influenzava l'attività dei grandi ordini missionari. Mancava ancora un organismo pontificio stabile di giurisdizione centralizzata dell'azione apostolica, assenza giustificabile con l'opposizione della Spagna e la costante urgenza di problemi politici e ecclesiastici europei, sfociati nella guerra dei Trent'anni[70], che, come vedremo nel prossimo capitolo, venne introdotto dal successore Gregorio XV in una prospettiva esplicitamente universalistica che guardava alla diffusione della fede, ma anche alla sua difesa, in tutte le parti del mondo «per la conversione degli heretici, o scismatici, o di altri infedeli, come per ritenere popoli, che maggiormente non s'infettassero, et insieme per impedire i progressi ai ministri e predicanti heretici, cercando più tosto con ogni studio di guadagnare loro stessi, poiché l'acquisto di pochi trarrebbe con seco la salvezza d'innumerabili»[71].

[70] Tuttavia è stata ben argomentata la tesi che proprio l'importanza del conflitto con i protestanti abbia deciso Gregorio XV a fondare la Congregazione missionaria, pur mantenendo un intento giurisdizionale universale, cfr. E. Sastre Santos, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años*, «Commentarium pro Religiosis et Missionaris», LXXXIII (2002), 3-4, pp. 231-261.

[71] Lettera circolare del 15 gennaio 1622 inviata dalla neonata Propaganda ai nunzi apostolici, pubblicata in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 656-658.

3

IL CONTESTO MONDIALE DI PROPAGANDA: MISSIONI, GEOPOLITICA, COLONIALISMO

La notizia dell'avvenuta fondazione della Congregazione de Propaganda Fide, il 6 gennaio 1622, giorno dell'Epifania, ebbe una notevole eco e circolò rapidamente in tutta Europa. L'annuncio apparve sugli *Avvisi* di Roma e si ebbero reazioni favorevoli da parte di alcune importanti corti cattoliche, in particolare quella francese, ma la notizia fu commentata anche nei paesi protestanti[1]. Il 16 gennaio 1622, due giorni dopo la prima seduta plenaria (venerdì 14 gennaio 1622), il cardinale François d'Escoubleau de Sourdis aveva avvertito Luigi XIII:

S[a] S[aintété] me dist comme elle avoit resolu de créer une nouvelle congrégation que l'on appelle De *Propaganda Fide* où il se traittera de touttes les missions vers les infidèles, hérétiques, et autres endroits où l'on envoyera planter la foy, et s'y communiquera touttes les depesches que ses nonces luy feront concernant l'advancement de la religion cathol[ique]. Elle est composée de douze [*recte* treize] cardinaulx dont i'ay l'honneur d'estre ung. Et de trois prelats [Francesco Ingoli, Giovanni Battista Agucchi e Juan Bautista Vives]. Ce song des temoignages du soing paternel que S[a] S[aintété] prend du bien et advancement de la rel[igion] cath[olique] qui meritte pour ce grande louange d'ung chascun[2].

[1] L'avviso è in BAV, *Urb. lat.* 1091, f. 20r: Roma, sabato 8 gennaio 1622. Su questi passaggi iniziali, cfr. J. Metzler, *Foundation of the Congregation «de Propaganda Fide» by Gregory XV*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 79-111; in particolare sulle reazioni seguite alla notizia che venne data dai nunzi, cfr. pp. 105-111. Tra esse risalta quella del cappuccino Joseph de Paris, l'Eminenza grigia di Richelieu, il quale descrisse a Propaganda il compiacimento del re di Francia e espresse i primi progetti d'azione, APF, *CP*, vol. 1, f. 4rv.

[2] BNF, *Ms. français* 18018, ff. 30r-31r. L'errore del cardinale si giustifica con il fatto che in effetti al momento della fondazione i cardinali erano dodici, un numero dall'evidente richiamo apostolico. Un altro avviso del sabato successivo 15 gennaio 1622 precisava che era stato aggiunto alla congregazione il cardinale fiorentino Giovanni Garzia Millini, vicario del papa, e era stato sostituito il bolognese Marco Antonio Gozzadini, presente nella lista della settimana precedente, con il veneziano Pietro Valier, un cambio di notevole peso politico. Inoltre venivano aggiunti i membri non cardinalizi: Juan Bautista Vives e Giovanni Battista Agucchi e il segretario France-

Visti i fallimenti dei suoi predecessori nei diversi tentativi di fondare un'istituzione centrale per le missioni, Gregorio XV si era preoccupato di dare solide basi alla sua creazione: un finanziamento stabile (la tassa dell'anello cardinalizio) e altri privilegi (la gratuità della registrazione degli atti e dell'invio della corrispondenza), un collettore di elemosine (lo spagnolo Domingo de Jesús María), un segretario energico (Francesco Ingoli, che dette continuità all'azione della Congregazione restando in carica ben ventisette anni), la stretta collaborazione dei nunzi apostolici, sia in Italia, sia oltralpe. A queste misure si aggiunsero documenti fondativi di particolare solennità e rilievo politico. Il 15 gennaio 1622 venne inviata una lettera circolare in italiano ai nunzi nella quale si riaffermava «il sommo officio del papa», il suo dovere pastorale universale di cui la neonata congregazione era lo strumento al fine di perseguire la conversione dei popoli. La lettera contrappone alla maniera «giudiciale» di difesa della religione cattolica fondata sulla repressione dell'eresia «onde l'officio della Santa Inquisizione si trova istituito», l'altra, «morale o più tosto apostolica, onde le missioni degli operarij fra i popoli che n'hanno più bisogno s'indirizzano del continuo» che costituisce il motivo ispiratore di Propaganda[3]. Qualche mese dopo, una costituzione apostolica in latino, preparata dai cardinali membri Ottavio Bandini, Giovanni Garzia Millini e Roberto Ubaldini e redatta da Scipione Cobelluzzi, cardinale di Santa Susanna (*Inscrutabili Divinae Providentiae*, 22 giugno

sco Ingoli, BAV, *Urb. lat.* 1091, ff. 36r e 58v. Sulla biografia di Ingoli cfr. J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione (1578-1649)*, in Ingoli, *Relazione*, pp. 293-332 (ediz. orig. in tedesco *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1578-1649)*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 197-243) e G. Pizzorusso, *Ingoli, Francesco*, in *DBI*, vol. LXII, 2004, *ad vocem*. [Cfr. anche G. Pizzorusso, *Francesco Ingoli: Knowledge and Curial Service in 17th Century Rome*, in *Copernicus Banned. The Entangled Matter of the Anti-Copernican Decree of 1616*, eds. N. Fabbri – F. Favino, Firenze, Olschki, 2018, pp. 157-189 e bibliografia. A questo testo si rimanda anche per notizie e riferimenti bibliografici relativi a Agucchi. Su Vives cfr. *supra* capp. I/1 e I/2]. Più tarda fu l'aggiunta di Domingo de Jesús María, fra il 4 febbraio e l'8 marzo (Metzler, *Foundation*, p. 83) sul quale S. Giordano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa tridentina*, Roma, Teresianum, 1991.

[3] Questo documento è stato spesso analizzato e pubblicato, cfr. *Memoria Rerum*, III/2, pp. 656-658; B. Jacqueline, *Un tournant de l'histoire des missions. Rôle et méthode de la S. C. de Propaganda Fide d'après le cardinal Ludovisi, secrétaire d'état de Grégoire XV (15 janvier 1622)*, «Documents Omnis Terrae», LXXXIII, (novembre 1971), 5, pp. 440-449; E. Sastre Santos, *La circolare ai nunzi comunica la fondazione di Propaganda Fide, 15 gennaio 1622*, «Ius Missionale», I (2007), pp. 151-186. A proposito di *officium* papale cfr. A. Prosperi, *Una esperienza di ricerca nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Belfagor», LIII (1998), 3, pp. 334-336. Sul metodo conversionistico cfr. A. Prosperi, *Il missionario* in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218 e Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 578-584.

1622)[4], proclamava gli obiettivi del dicastero nella loro ampiezza planetaria: la conversione di pagani e infedeli e il recupero alla Chiesa romana di eretici e scismatici (cioè protestanti e ortodossi), ma anche i rapporti con le comunità di cristiani orientali uniti a Roma e infine l'assistenza spirituale delle minoranze cattoliche che resistevano, tollerate o perseguitate, nei territori non cattolici come l'Islam o l'Europa del nord protestante[5].

In questi documenti, e in particolare nella circolare ai nunzi sopra citata, l'intervento pontificio nelle missioni veniva proclamato come puramente spirituale, con l'obiettivo di convertire con la predicazione, con modi «soavi», evitando assolutamente di interferire con le autorità civili e rassicurando di non voler «drizzar tribunali» (con chiara allusione all'Inquisizione vista ovunque come una minaccia) «o di esercitar giurisdittione temporale in luogo niuno». Si metteva in chiaro che queste affermazioni, oltre che per togliere i «leggieri sospetti» anche tra i cattolici, venivano fatte «particolarmente per levar l'ombre a gli stessi Principi heretici». Malgrado tali rassicurazioni, o proprio per queste, le implicazioni di politica internazionale generate dalla fondazione di Propaganda non potevano essere negate, come era dimostrato anche dalla difficoltà che il papato aveva incontrato nei vari tentativi di realizzare un'istituzione di questo tipo di cui abbiamo detto nei capitoli precedenti.

Gli storici si sono chiesti perché dopo questi fallimenti, in particolare quello di Clemente VIII che aveva fondato una vera e propria congregazione, sia stato possibile raggiungere il risultato definitivo proprio nel gennaio 1622. Appoggiandosi soprattutto sui rapporti e le note del segretario Ingoli, Josef Metzler ha messo in rilievo il fatto che, fin dai primi anni, la congregazione aveva trovato una sua fondamentale ragion d'essere nella lotta al patronato e nel progetto di rinnovamento dell'apostolato, basato sull'universalismo pontificio e sulla separazione tra missione e colonialismo[6]. In questa prospettiva, tuttavia, per raggiungere l'obiettivo della fondazione si doveva

[4] Testo pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 662-664. La data è quella della presentazione in udienza al papa, cui seguì un lavoro di correzione e di stampa che si concluse il 6 ottobre 1622; un'analisi del testo in Metzler, *Foundation*, pp. 93-95.

[5] La molteplicità dell'intervento della Congregazione era ribadita dal pontefice in modo esplicito. Un breve in latino di Gregorio XV (controfirmato da Giovanni Ciampoli) indirizzato all'arcivescovo di Aleppo al momento della presentazione della costituzione apostolica sopra citata, rassicurava che Propaganda era stata fondata per le chiese d'Oriente sottomesse al giogo del Turco e annunciava anche la disposizione relativa allo studio dell'arabo da parte dei missionari, BNF, *Ms. français* 16158, ff. 17r-18v.

[6] J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)* in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 160-166. Anche Pastor sottolinea questo aspetto dando anche una sfumatura provvidenzialistica a questa fondazione nella prospettiva della diffusione planetaria della fede, *Storia dei Papi*, vol. XIII, Roma, Desclée 1931, pp. 101-106.

affrontare l'opposizione della Spagna, alla quale si dettero ampie rassicurazioni che i suoi diritti non sarebbero stati messi in discussione e che l'intervento pontificio aveva una natura solo spirituale. Di fatto per la riuscita del progetto si era realizzato un sostanziale compromesso per il quale un cardinale spagnolo veniva inserito come membro di Propaganda e incaricato di trattare le questioni relative ai territori coloniali spagnoli (il primo fu Gaspar de Borja). Inoltre a un cardinale amico della Spagna, l'ex nunzio Giovanni Garzia Millini, erano affidate le parti del mondo sottoposte all'influenza portoghese, oltre che un ruolo di peso nella Congregazione, in particolare nella redazione delle istruzioni. Infine, d'accordo con il medesimo Millini, si arrivò a proporre la creazione (poi fallita) di due commissioni filiali di Propaganda a Siviglia e a Lisbona, anche per formare missionari secolari. Insomma un approccio apparentemente collaborativo che, proprio nel 1622, permise la fondazione della Congregazione, ma che non poteva nascondere le contrapposizioni sul tema del patronato, senza però che la Spagna avesse ormai più la forza per far abolire il dicastero, in nome dei diritti patronali nei suoi territori coloniali. Inoltre nella corte di Madrid si era formato intorno all'Infante Ferdinando un nucleo di nobili, legati anche ai carmelitani scalzi, che era favorevole a Propaganda contro le intransigenti posizioni del conte-duca d'Olivares, *valído* del re Filippo IV appena salito sul trono[7].

Questa interpretazione dell'azione di Propaganda, collegata con il patronato e con lo slancio apostolico nelle missioni fuori dall'Europa e nei territori coloniali, non vuol negare l'importanza dell'azione della Congregazione nel Vecchio continente nei confronti di protestanti e ortodossi. Tuttavia, con una ferma rivendicazione del precoce intervento del pontefice nelle missioni *ad infideles* attraverso il nuovo organismo curiale, la posizione espressa da Metzler e condivisa da altri storici della sua generazione si contrappone a un'opinione che legava la nascita di Propaganda all'azione antiprotestante in Europa e rinviava a tempi più tardi lo sviluppo più intenso di un'attività

[7] J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, «NZM/NRSM», XIX (1963), pp. 241-271; I. Ting Pong Lee, *La actitúd de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 357-360 che accenna anche a un'estensione extraeuropea di questa misura con la fondazione di altre filiali a Goa e in Messico; sul cardinale Millini (o Mellini), S. Giordano, *Il cardinale Giovanni Garzia Mellini e la congregazione di Propaganda Fide*, in *Missione e carità. Scritti in onore di P. Luigi Mezzadri*, a cura di F. Lovison – L. Nuovo, Roma, Edizioni CLV, 2008, pp. 251-268 e S. Giordano, *Mellini, Giovanni Garsia*, in *DBI*, vol. LXXIII, 2009, *ad vocem*; E. Jimenez Pablo, *The Church in Spain, the Holy See and the First Propaganda Fide Missionaries in the Indies*, in *Il papato e le chiese locali. Studi-The Papacy and the Local Churches. Studies*, a cura di P. Tusor – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 290-296.

propriamente apostolica nel resto del mondo. Quest'ultimo aspetto è stato invece ripreso con particolare forza dallo storico e giurista Eutimio Sastre Santos secondo il quale dopo la vittoria della Montagna Bianca, in una temperie di *Ecclesia triumphans* che comprendeva anche rinnovate pulsioni verso la Crociata, Gregorio XV, nutrito di spirito controriformista, ultimo papa a sovvenzionare massicciamente le truppe cattoliche nella guerra dei Trent'anni, si decise al gran passo[8]. Questa interpretazione privilegia nettamente l'idea che l'occasione per la fondazione definitiva di Propaganda abbia coinciso con le luminose prospettive di lotta al protestantesimo da perseguire attraverso l'apostolato facendo affluire nei territori europei i missionari attraverso quella «porta» aperta dal brillante esito delle campagne militari. Questa immagine della porta si ritrova nella lettera ai nunzi del 15 gennaio 1622 e in altri documenti che Sastre Santos cita per corroborare la sua posizione, convocando a sostegno della sua opinione anche storici della Boemia e della guerra dei Trent'anni come Victor-Lucien Tapié, Elisabeth Ducreux e Geoffrey Parker[9].

A questa considerazione si aggiunge un argomento molto concreto in favore della preminente importanza dell'Europa nella giurisdizione della nuova congregazione, cioè la mole del materiale d'archivio relativo al Vecchio continente testimoniata anche dai primi indici[10]. Inoltre si ricordi come il già citato eroe della Montagna Bianca, il famoso carmelitano scalzo Domin-

[8] E. Sastre Santos, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años (1618-1648)*, «Commentarium pro religiosis et missionariis», LXXXIII (2002), pp. 231-261 e Id., *La circolare ai nunzi*.

[9] Viene citata anche l'istruzione al nunzio presso l'imperatore Carlo Carafa del 12 aprile 1621 che viene spinto dal cardinal nipote Ludovico Ludovisi all'iniziativa conversionista, Sastre Santos, *La fundación*, pp. 244-246. Si può aggiungere che anche Ranke, trattando rapidamente della fondazione di Propaganda, sottolinea l'occasione data dalle vittorie cattoliche e la questione boema, L. von Ranke, *Storia dei papi*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 710-713. Per il contesto curiale e politico, cfr. G. Lutz, *Roma e il mondo germanico nel periodo della Guerra dei Trent'anni*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, a cura di G. Signorotto – M. A. Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 425-460.

[10] Il primo indice organico del materiale archivistico della Congregazione si deve all'agostiniano Girolamo Nicolio, F. Combaluzier, *Un inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVIIe siècle) (fra Girolamo Nicolio augustin, + 14 avril 1662) son journal historique des Missions d'Afrique, d'Asie et d'Amérique*, «NZM/NRSM», II (1946), pp. 187-200 e 274-282. A questo proposito, tuttavia, Metzler afferma che questo evidente squilibrio nella documentazione non è di per sé significativo di una maggior importanza per l'Europa nei programmi della Congregazione, ma si spiega nella maggior facilità di rapporti con quei territori in quanto più vicini e soprattutto non condizionati dagli ostacoli frapposti dal patronato, Metzler, *Orientation*, p. 185.

go de Jesús y María, fosse inserito tra i membri non cardinalizi della Congregazione e incaricato di raccogliere fondi per essa, opera che egli svolse soprattutto oltralpe[11]. Infine si segnala come il primo vicario apostolico con titolo vescovile dipendente da Propaganda fu in carica in un territorio protestante, le Province Unite[12], e solo più tardi seguiranno quelli, più noti nella storia delle missioni, destinati in vari territori extraeuropei come in India (Matteo de Castro nel 1637), a Québec (François de Laval nel 1658) e nell'Estremo Oriente (François Pallu per il Tonchino e Pierre Lambert de la Motte per la Cocincina ancora nel 1658)[13].

Questa discussione storiografica verte, come si è detto, sui motivi che hanno prodotto l'occasione del gennaio 1622 che ha permesso di fondare stabilmente il dicastero missionario. Come si è visto, è difficile stabilire una conclusione dirimente. Resta il fatto che nel prosieguo dell'esistenza della Congregazione questi due diversi campi d'azione, dentro e fuori l'Europa, furono destinati a convivere in un unico organismo che si consolidò definitivamente nel lungo pontificato di Urbano VIII e nei successivi, sotto la guida di Ingoli (morto nel 1649) e dei cardinali prefetti Ludovisi prima (1622-1632) e Barberini dopo (il fratello del papa, il cappuccino cardinale di Sant'Onofrio e il nipote cardinale Antonio) addirittura fino al 1671[14]. A questo proposito Josef Metzler critica apertamente il fatto che a una sola congregazione fossero stati affidati compiti tanto diversi, decisione che derivava da un concetto di missione troppo indeterminato e d'impronta controriformista. Secondo lo storico delle missioni e archivista della Congregazione, meglio sarebbe stato creare due o tre organismi diversi: oltre a un ufficio propriamente specializzato per l'apostolato *ad infideles*, un altro per

[11] Giordano, *Domenico di Gesù Maria*; O. Chaline, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Éditions Noesis, 1999.

[12] E. Sastre Santos, *El ajuste de la juridicción en el vicariato apostólico de Holanda (1621-1626)*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», 51/3 (2008), pp. 153-175; 52/1 (2009), pp. 145-181 e 52/2 (2009), pp. 175-198.

[13] Cfr. G. Sorge, *Matteo de Castro (1594-1677)*, Bologna, Clueb, 1986; L. Campeau, *L'évêché de Québec (1674). Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, La Société historique de Québec, 1974; P. Souza Faria, *Mateus de Castro: um bispo 'brâmane' em busca da promoção social no império asiático português (século XVII)*, «Revista Eletrônica de História do Brasil», IX, (2007), 2, pp. 31-43; H. Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 vols., Bloud et Gay, Paris 1943-1948 e M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. Le istruzioni di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milano, Jaca Book, 1981.

[14] Metzler, *Orientation*, pp. 147-148. Va considerata la lunga assenza di Antonio junior dovuta alla fuga a Parigi (1646-1653) nella quale fu sostituito da Luigi Capponi.

l'unione con protestanti e ortodossi e un altro ancora per le Chiese orientali, ma a questo si arrivò, non senza esitazioni, solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo[15].

Di certo, alla vigilia del ridimensionamento del ruolo politico della Santa Sede in Europa con la pace di Vestfalia, la fondazione di Propaganda avvenne anche contemporaneamente a grandi cambiamenti nel mondo coloniale. Nell'espansione europea nel mondo stavano irrompendo potenze nuove, cattoliche e protestanti, la Francia, l'Olanda, l'Inghilterra, che estendevano la contrapposizione confessionale all'intero pianeta. Inoltre l'attività missionaria si diffondeva sempre di più interessando un numero crescente di ordini religiosi. Chi aveva un monopolio in alcune aree missionarie lo perdeva, come accadde ai gesuiti per il Giappone e la Cina con la bolla di Clemente VIII *Onerosa pastoralis* del 12 dicembre 1600[16]. Tale incremento della presenza di diversi ordini regolari produsse moltissime controversie tra i diversi ordini e tra essi e Roma. Questo aumento della conflittualità fu causato dalla difficile regolazione delle facoltà missionarie, i privilegi di cui i religiosi godevano nei territori dove mancava la gerarchia ecclesiastica. L'esigenza di un organismo giurisdizionale come Propaganda nasceva proprio anche da questo incremento delle necessità di regolare in modo equilibrato la dirompente presenza di nuovi ordini missionari nei vari teatri di apostolato[17]. Come vedremo meglio più avanti in questo volume, gli ordini più antichi pretendevano di possedere da tempo facoltà amplissime che la Congregazione cercava di limitare per potersi affermare come istanza superiore, spesso senza successo. Sorgevano anche diatribe infinite sulla distribuzione territoriale delle missioni: vi erano dei luoghi dove tutti volevano andare, ma nello stesso tempo sopportavano male la convivenza[18].

[15] Metzler, *Foundation*, p. 96

[16] Ting Pong Lee, *La actitúd*, p. 360.

[17] Questa motivazione per la creazione di un dicastero missionario è già accennata da Pastor, *Storia dei papi*, vol. IX, p. 101. Sulla base di accenni di J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione (1578-1649)* in Ingoli, *Relazione*, p. 314 (ediz. orig. in tedesco *Francesco Ingoli der erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, vol. I/1, p. 226) alla difficoltà dei rapporti tra Propaganda e gesuiti, essa viene riaffermata anche da G. Piras, *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, p. 243 (nota 52).

[18] Il caso più noto è quello della bolla detta *Omnimoda* (in realtà il breve *Exponi Nobis* del 10 maggio 1522), accordata a Carlo V da Adriano VI per i missionari nelle Indie, che dava agli ordini un'ampia e incontrollabile libertà d'azione, cfr. *infra* i capp. II/4 con bibliografia, III/3, IV/1. Tuttavia la conflittualità costituisce il *Leitmotiv* ovunque e spingeva gli ordini a spaccature interne di tipo nazionale legate alla fedeltà alla corona (ad esempio, i francescani spagnoli

In questo contesto mondiale in via di rinnovamento la contrapposizione al patronato proseguì e si intensificò anche, assumendo esplicitamente il senso di una linea d'azione basata sulla separazione tra evangelizzazione e colonialismo che, pur spesso proclamata con solennità, non potrà concretamente realizzarsi in tutto. Tuttavia proprio la complessità e la varietà dei compiti che Propaganda si trovò di fronte le permise di costituire un quadro d'intervento sul mondo intero, ben più largo e variegato della sola opposizione alla Spagna e al Portogallo e ai loro diritti di patronato. Infatti, pur con questi condizionamenti, Propaganda riuscì a costituire una sua giurisdizione universale sanzionata da un altro documento fondativo: la cosiddetta *Divisio Provinciarum Orbis Terrarum*, cioè una suddivisione geografica del mondo in tredici parti, concepita da Giovanni Battista Agucchi, il segretario di Gregorio XV. L'8 marzo 1622 la Congregazione approvò il lavoro di Agucchi e alle singole nunziature vennero affidati i vari territori di competenza, tranne quelli del Vicino Oriente che vennero attribuiti ai vicari patriarcali. Al contempo ciascuno di questi territori venne assegnato anche a un cardinale membro di Propaganda per la trattazione delle questioni relative durante le sedute della Congregazione[19]. Questa costruzione di una sorta di mappamondo della giurisdizione missionaria di Propaganda ribadiva il senso dell'universalità dell'azione di Roma, che si concretizzava attraverso la definizione e l'enumerazione dei territori ai quali doveva applicarsi. La conoscenza del mondo non era ancora completa nel 1622, né di quanto si era scoperto si aveva ancora un sicuro controllo da parte degli europei. Infatti già nella citata bolla di fondazione di Propaganda si prevedeva esplicitamente un ampliamento futuro di nuovi territori da evangelizzare. Malgrado questa indeterminatezza, la Congregazione nasceva stabilendo la sua competenza sul mondo intero, non come concetto astrattamente universalistico, ma come somma di singoli specifici territori con le loro peculiarità. In questo senso la giurisdizione di Propaganda si basava soprattutto sulla vasta rete informativa che essa riusciva a estendere sul mondo intero. Certamente la messa in opera di questa circolazione di conoscenze fu il risultato più importante nel corso dell'età moderna, che fece di Roma e, in particolare, della segreteria di Propaganda un centro di raccolta di notizie e di irradiazione di iniziative più o meno realizzate che avevano implicazioni politiche e anche

e francesi in Terra Santa), R. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464; su questo argomento cfr. *infra* i capitoli della parte IV.

[19] APF, *Acta*, vol. 3, ff. 3r-6r, pubblicata in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 659-661. Cfr. più in dettaglio sulle attribuzioni ai vari cardinali *infra*, cap. II/2 e III/2.

rilevanti conseguenze culturali. Il rapporto tra giurisdizione e informazione divenne infatti strettissimo: più Propaganda riusciva a farsi riconoscere dai missionari e dai loro superiori come suprema istanza giurisdizionale sulle missioni in un determinato territorio, più si ricevevano informazioni e, ancora, più si conosceva, più si potevano prendere decisioni[20].

Proprio per la conclamata debolezza del papato nel contesto della politica internazionale e al contempo per l'ampiezza dei termini geografici del suo impegno, Propaganda si costruì un'immagine rinnovata e complessa della geopolitica missionaria del mondo, nella quale muoveva le sue pur limitatissime risorse umane e materiali. Se infatti per la sua attività missionaria la Congregazione non poteva rendersi indipendente dalle grandi potenze coloniali, essa fu in grado di individuare delle specifiche realtà d'intervento che non furono definite tanto o soltanto in senso politico, ma piuttosto in una dimensione etnico-linguistica e religiosa. Più che al sistema degli stati, la visione geopolitica di Propaganda si rivolse verso quelle che venivano chiamate *nationes*, che richiamavano le *omnes gentes* da convertire secondo il precetto del Vangelo di Matteo.

Fin dai suoi inizi la conoscenza di queste realtà attraverso i rapporti dei missionari e di altri informatori (nunzi, ambasciatori, consoli, agenti, mercanti, viaggiatori, interpreti nonché molte figure legate a Roma in modo informale) divenne il primo fine della Congregazione in vista dell'organizzazione delle missioni. Sulla base della centralità dell'idea di *natio*, Propaganda investì risorse umane e finanziarie per quelli che erano i punti più importanti della sua iniziativa: la formazione del clero indigeno, lo studio delle lingue, la costituzione di una gerarchia ecclesiastica locale. In questo senso vennero riprese e molto rafforzate iniziative già tentate alla fine del XVI secolo, come la fondazione di collegi per la formazione del clero missionario nazionale e la produzione di libri nelle lingue locali da utilizzare nella predicazione e nella conversione. Nel 1622 vennero affidati a Propaganda tutti i collegi missionari 'nazionali' diffusi in Europa e soprattutto a Roma, dove erano stati istituiti a partire dal pontificato di Gregorio XIII che ne fu il primo promotore. Nel 1623 la Congregazione sollecitò l'apertura di scuole di lingue orientali nei conventi degli ordini religiosi, ponendole sotto la sua giurisdizione. Nel

[20] G. Pizzorusso, *La Congrégation «de Propaganda Fide» à Rome: centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVIIe-début XIXe siècle)*, in *Mission d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe)*, éds. Ch. de Castelnau-L'Estoile *et alii*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 25-40; A. Romano, *Rome un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», LV (2008), 2, pp. 101-120; *Rome et la science moderne: entre Renaissance et Lumières*, éd. A. Romano, Rome, EFR, 2008.

1627 si concretizzò il progetto di Juan Bautista Vives, già tentato in precedenza, di stabilire a Roma un collegio per la formazione di missionari secolari originari dei paesi di missione, il Collegio Urbano, collocato nel palazzo della Congregazione. Giovani di varie *nationes* vi trascorrevano anni per ricevere una comune formazione romana in vista del loro impiego come missionari nei paesi di origine. Il collegio divenne un centro della Roma cosmopolita con la presenza fin dai primi anni di allievi fiamminghi, armeni, illirici, tedeschi, siriani, indiani bramini, persiani, etiopi... Venne ripresa anche, con un cospicuo investimento economico, la produzione di libri nelle lingue dei paesi di missione, già iniziata con la Tipografia medicea sullo scorcio del secolo precedente con una particolare attenzione al Vicino Oriente. Nella nuova Tipografia fondata nel 1626 si pubblicavano opere utili ai missionari (in particolare grammatiche, dizionari, catechismi), in greco, arabo, persiano, che restavano le lingue prevalenti, ma anche in idiomi di popoli lontani ed esotici, come ad esempio il congolese studiato dal cappuccino Giacinto da Vetralla, usando alfabeti di difficile reperimento, dall'illirico all'armeno[21]. Queste istituzioni contribuirono fortemente al prestigio della congregazione nella 'repubblica delle lettere' europea, al di là delle differenze confessionali. Come già si chiedeva retoricamente e perentoriamente Leopold von Ranke: «Chi non sa cosa la Propaganda ha fatto anche solo per la linguistica?»[22]. Il Collegio Urbano e la Tipografia costituirono un aspetto culturale della politica di apertura di Propaganda alle diverse *nationes*, il cui spettro era decisamente planetario fin dai primi anni della sua esistenza, diffondendo nel mondo la conoscenza e il prestigio della Congregazione. Grazie anche all'accumulo di notizie e informazioni sui quattro continenti nel 1631 il segretario Francesco Ingoli scrisse, sotto forma epistolare (il destinatario era il cappuccino milanese residente a Praga Valeriano Magni[23]), un corpo-

[21] Per una sintesi su questo punto, G. Pizzorusso *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498. Sul congolese cfr. B. Turchetta, *Missio antiqua. Padre Giacinto da Vetralla missionario in Angola e in Congo*, Viterbo, Sette Città, 2007.

[22] von Ranke, *Storia dei Papi*, p. 712.

[23] Su Magni, che riveste un ruolo politico importante a Praga vicino al cardinale arcivescovo Ernst Adalbert von Harrach ed è un corrispondente assiduo di Ingoli per alcuni anni, vedi J. Cygan, *Valerianus Magni (1586-1661). «Vita Prima», operum recensio et bibliographia*, Romae, Institutum Historicum Capuccinum, 1989; D. Caccamo, *Il rinnovamento cattolico nell'Europa orientale*, in *Storia della Chiesa*, vol. XVIII/2, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale dal concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, a cura di L. Mezzadri, Cinisello Balsamo, San Paolo edizioni, 1988, pp. 221-271, in particolare pp. 250-254; Id., *I fratelli Magni, milanesi, e la loro biblioteca in Moravia (1653)*, in *Filologia e letteratura nei paesi*

so rapporto sull'attività di Propaganda intitolato le *Quattro parti del mondo* unendo le conoscenze sui popoli e sui territori alle notizie sulle attività missionarie. Nel 1678 il suo successore Urbano Cerri presentò a Innocenzo XI una *Relazione sullo stato di Propaganda Fide*, un rapporto assai più stringato, ma egualmente suddiviso nei quattro continenti, in ognuno dei quali si tratta di specifiche aree regionali e di popolazioni. Si può osservare come in entrambi questi testi alla descrizione della diffusione geografica delle missioni segua una parte finale che informa sulle iniziative assunte a Roma presso Propaganda. Nel ricco rapporto di Ingoli questo aspetto è particolarmente evidente nell'architettura stessa del testo: dopo quattro lettere sui singoli continenti vi è una *Quinta lettera delle cose fatte in Roma per la Propagatione della Fede*, che dà una viva immagine della centralità romana di Propaganda e del pontefice nella giurisdizione missionaria rispetto alle «quattro parti del mondo». Del resto non si trattava di testi politicamente neutri, ma di rapporti riservati in cui i due segretari mettevano in evidenza senza reticenze le difficoltà incontrate da Propaganda, soprattutto nei confronti delle potenze del patronato, Spagna e Portogallo, e degli ordini che mantenevano la loro indipendenza rispetto alla Congregazione come i gesuiti. Questo è il motivo probabile del fatto che non siano stati stampati ai loro tempi e non siano stati utilizzati come strumenti di esaltazione dell'attività del dicastero missionario[24].

slavi. Studi in onore di Sante Graciotti, a cura di G. Brogi Bercoff *et alii*, Roma, Carucci, 1990, pp. 679-703 [e *La Propaganda Fide, la Chiesa boema e la tolleranza ad tempus di Valeriano Magni*, in *Barocco in Italia Barocco in Boemia. Uomini, idee e forme d'arte a confronto*, a cura di S. Graciotti e J. Kresálková, Roma, Il Calamo, 2003, pp. 121-143 ora entrambi in Id., *Roma, Venezia e l'Europa centro-orientale. Ricerche sulla prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 365-393 e 394-413]; A. Di Napoli, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)*, Milano, Ed. Biblioteca francescana, 2015. Per un'ampia messa a punto cfr. gli studi di A. Catalano, *Valeriano Magni, il cardinale e il teatro del mondo*, «eSamizdat», I (2003), pp. 217-224, Id., *Valeriano Magni e i sassoni a Praga (1631-1632)*, «eSamizdat», III (2005), 1, pp. 469-474 (disponibile sul sito www.esamizdat.it) e soprattutto cfr. Id., *La Boemia e la riconquista delle coscienze. Ernst Adalbert von Harrach e la Controriforma in Europa centrale (1620-1667)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005 dove si prende in esame anche la figura di Basilio d'Aire, confratello di Valeriano Magni, e H. Louthan, *Mediating Confessions in Central Europe: The Ecumenical Activity of Valerian Magni, 1586-1661*, «Journal of Ecclesiastical History», LV, (Oct. 2004), 4, pp. 681-699 e Id., *Converting Bohemia: Force and Persuasion in the Catholic Reformation*, Cambridge, Cambridge UP, 2009.

[24] Il rapporto di Ingoli, di cui si conosce un'unica copia, è rimasto sconosciuto fino a pochi anni fa, sepolto nell'archivio della famiglia Santacroce ora all'Archivio di Stato di Roma, cfr. Ingoli, *Relazione*. Il rapporto di Cerri, (cfr. Cerri, *Relazione*), è presente in molte copie mano-

Oltre al basilare concetto di *natio*, altri elementi entravano in gioco per la definizione della geopolitica missionaria di Propaganda. Un punto centrale erano le differenze di rito presso le comunità orientali unite a Roma: dai maroniti, ai melchiti, ai siri, ai copti, ai ruteni. Propaganda difendeva questi riti, il cui mantenimento costituiva il pegno dell'adesione di questi gruppi al papa, ma nello stesso tempo doveva vigilare affinché essi non si mutassero in errori dottrinali, ricadendo nel novero dei riti proibiti (come saranno considerati i riti cinesi e malabarici), e restassero ben separati da quello latino, evitando pericolose confusioni (la *communicatio in sacris*). In questo impegno la suprema istanza di giudizio restava il Sant'Uffizio, al quale Propaganda trasmetteva i ricorsi dei missionari e forniva le notizie necessarie per la decisione ripescandole nel proprio archivio o richiedendole ai propri informatori[25].

Inoltre per Propaganda era importante conoscere in quali territori fossero stati introdotti i canoni tridentini, per poter accettare o meno deroghe o adattamenti relativi alle facoltà apostoliche, la cui concessione costituiva il più importante adempimento giuridico della congregazione che essa svolgeva in collegamento con il Sant'Uffizio[26]. Il dicastero missionario, proprio in quanto tale, doveva infatti agire al di fuori di uno 'spazio tridentino' dove le diocesi erano già formate e seguivano il diritto comune della Chiesa e quindi

scritte in vari archivi e biblioteche, ma non è mai stato pubblicato in italiano. Ne è stata fatta invece un'edizione inglese (Londra 1715) per mano di un protestante irlandese da cui fu tratta l'anno dopo una francese (Amsterdam 1716), cfr. B. Jacqueline, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport de Urbano Cerri au pape Innocent XI*, «NZM/NRSM», XXII (1966), 1, pp. 16-31 [e G. Platania, *Viaggiare senza mai partire. La relazione di Urbano Cerri segretario della Congregazione de Propaganda Fide*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi *et alii*, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 203-213].

[25] Cfr. *infra* cap. II/4 [e anche A. Girard, *Le christianisme oriental (XVIIe-XVIIIe siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, thèse doctorale dirigée par B. Heyberger, École pratique des Hautes Etudes, Paris 2011, pp. 346-412. Ch. Windler, *Uneindeutige Zughörigkeiten. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit "communication in sacris"*, in *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Fruhen Neuzeit*, a cura di A. Pietsch – B. Stollberg-Rilinger, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2013, pp. 314-345; Ch. Windler, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Köln, Böhlau, 2018 e C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, EFR, 2019].

[26] Sulle facoltà cfr. *infra* capp. II/4 e III/2 e M. Martinelli, *L'origine e lo sviluppo delle «Facoltà speciali» di Propaganda Fide. Aspetti storici*, «Ius missionale», II (2008), pp. 11-36.

ricadevano sotto la giurisdizione delle altre congregazioni pontificie, soprattutto quella del Concilio. Le ricerche di Benedetta Albani mostrano come, superando il patronato, la Congregazione del Concilio si occupasse dei casi matrimoniali nelle diocesi americane[27]. Tuttavia la norma e la prassi giurisdizionale erano molto confuse, anche perché le non molte aree extraeuropee dove vigeva il Tridentino erano spesso all'interno dei territori sottoposti al patronato, come nel caso delle diocesi dell'America spagnola, che costituiva comunque un ostacolo alla giurisdizione romana, sia all'interno delle diocesi, sia nei territori ancora indiani e quindi potenzialmente missionari. Propaganda per parte sua avrebbe voluto spingere il clero ispano-americano verso l'attività missionaria oltre i confini dell'impero coloniale. Il segretario Ingoli, pur riconoscendo che gli spagnoli avevano costituito una Chiesa coloniale ben strutturata e tridentina, biasimava i religiosi per lo scarso spirito apostolico e per la tendenza a restar chiusi nei loro conventi, rinunziando alla salvezza di milioni di anime[28].

Infine Propaganda si sforzava di conoscere le religioni del mondo, per valutare elementi utili alle strategie di conversione. Pur ammonendo i missionari a non occuparsi delle questioni politiche locali, la congregazione li stimolava nelle sue istruzioni a fornire notizie sulle religioni e le credenze praticate allo scopo di poter trovare degli elementi in comune con il cristianesimo che potessero costituire un appiglio per l'opera di conversione[29]. Ingoli credeva in questa possibilità, ad esempio per gli indios americani o per le popolazioni africane, anche perché la valorizzazione di questi elementi appa-

[27] B. Albani, *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670)*, tesi di dottorato, Università di Roma Tor Vergata-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 e *In universo christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* Dubia circa sacramenta, éds. P. Broggio – Ch. de Castelnau-L'Estoile – G. Pizzorusso, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 63-73. [Cfr. anche i saggi, in maggioranza relativi all'America spagnola, contenuti nel dossier *Global Perspectives on Tridentine Marriage*, a cura di B. Albani, «Rechtsgeschichte – Legal History», XXVII (2019), pp. 66-171].

[28] Ingoli, *Relazione*, pp. 263-267. Sul rapporto tra spazio tridentino e giurisdizione di Propaganda rimando per qualche esempio al mio *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* Dubia circa sacramenta, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 39-61 e *infra* al cap. III/2.

[29] G. Pizzorusso, *L'indagine geo-etnografica nelle istruzioni ai missionari della Congregazione «de Propaganda Fide» (XVII-XIX secolo)*, in *Viaggi e scienza. Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori nei secoli XVII-XIX*, a cura di M. Bossi – C. Greppi, Firenze, Olschki, 2005, pp. 287-308.

rentemente comuni era funzionale al programma di Propaganda di formazione di un clero indigeno. Inoltre veniva tenuto conto anche dell'espansione geografica delle religioni concorrenti con il cattolicesimo romano. Ingoli si spiegava l'enorme avanzamento dell'Islam verso oriente fino all'Insulindia con il fatto che tale religione non arrivava insieme alle potenze coloniali e dunque era più accettata, anche perché meno regolata del cristianesimo[30]. Ci si creava così la visione di una realtà dinamica da seguire nella sua evoluzione. Ad esempio nel rapporto del francescano Gregorio Bolívar si segnalava la presenza inglese nell'America del Nord, formalmente appartenente alla Spagna, ma che veniva progressivamente occupata dai protestanti[31]. In Estremo Oriente invece la presenza protestante olandese entrava in contatto con l'Islam[32]. Grazie alla rete informativa presso la Congregazione si potevano seguire questi cambiamenti delle frontiere religiose che costituivano anche mutamenti degli equilibri politici su scala planetaria.

Questi parametri di *natio*, di rito, di lingua, di religione, questa pluralità di geografie, erano alla base della rappresentazione del mondo di Propaganda e della sua attività giurisdizionale di natura spirituale, il cui esercizio, in un contesto di politica internazionale, non poteva prescindere dalla dipendenza dalle potenze coloniali cattoliche per il sostegno materiale delle missioni e dalla fatale condivisione di aspetti molto contraddittori. Basti pensare alla tratta degli schiavi, per la quale l'obiettivo spirituale della salvezza delle anime assumeva il carattere di una giustificazione a favore di uno degli aspetti più deteriori del colonialismo, anche quando si era ormai sviluppata una critica tra gli stessi missionari[33].

All'interno del quadro complesso sin qui delineato, il rapporto tra Propaganda e le potenze coloniali si articola concretamente in modo differenziato. Il confronto con la Spagna restava bloccato sulla radicalizzazione della contrapposizione sul patronato. Essa infatti rinforzò la difesa dei diritti patronali opponendosi a dirette ingerenze di Propaganda e della nunziatura di Madrid sul Nuovo Mondo e riservandosi decisioni anche su materie

[30] Ingoli, *Relazione*, pp. 153-155.

[31] J. Metzler, *Die älteste Bericht über Nordamerika im Propaganda-Archiv: Virginia 1625*, «NZM/NRSM», XXV (1969), pp. 29-37; P. Gato, *El informe del P. Gregorio Bolívar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623*, «Archivo Ibero-americano», L (1990), pp. 493-548; *Father Gregorio Bolivar's 1625 Report. A Vatican Source for the History of Early Virginia*, a cura di E. L. Bond – J. L. Penkowski – A. P. Weber, «The Virginia Magazine of History and Biography», CX (2002), 1, pp. 69-86.

[32] Ingoli, *Relazione*, pp. 155-156.

[33] A. Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1993, pp. 95-175.

esclusivamente ecclesiastiche. Contro questa politica insorse Ingoli in un suo rapporto protestando che, secondo la corona spagnola, «le cedole regie, massime nelle materie spirituali, s'habbino da tenere per Brevi Apostolici»[34]. Un tentativo di costituire una nunziatura americana fu fatto ancora nel 1629, ma senza successo cosicché qualunque questione che toccava le missioni doveva passare dalla corona e le decisioni e le richieste della congregazione dovevano essere indirizzate «ad nuntium Hispaniarum ut agat cum Rege et ministris»[35]. In verità, fuori dai canali ufficiali, Propaganda cercava costantemente di ricevere notizie dall'America spagnola attraverso percorsi informali, ad esempio utilizzando informatori che trovava all'interno degli ordini, come il francescano Gregorio Bolívar o l'agostiniano Pedro Nieto o il domenicano Raimondo Hurtado, per limitarci al primo Seicento[36], da cui il segretario Ingoli desumeva le notizie negative per l'apostolato presso gli indiani. Nel contempo in Spagna l'opera di Juan de Solórzano Pereira *De Indiarum Iure* (pubblicata in due volumi a Lione tra 1629 e 1639) rafforzò la difesa del patronato attraverso la teoria del regio vicariato facendone una vera e propria dottrina di politica internazionale[37].

Più complessa la situazione relativa al patronato portoghese[38]. La debolezza dell'impero lusitano, ma soprattutto la sua tipologia insediativa basata su piccole porzioni territoriali, non facilitava la formazione di una gerarchia ec-

[34] G. Sorge, *Il 'padroado' regio e la S. Congregazione 'de Propaganda Fide' nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Clueb, 1984, p. 81.

[35] Beckmann, *La Congrégation* che cita la pioneristica opera di L. Kilger, *Die ersten 50 Jahre der Propaganda – eine Wendezeit des Missionsgeschichte*, «Zeitschift für Missionswissenschaft», 1922, pp. 15-30, citazione a p. 21.

[36] Bolívar e Nieto incontrarono Ingoli a Roma fornendogli informazioni che egli utilizzò nei suoi rapporti, cfr. Ingoli, *Relazione*, pp. 251-258 e G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di M. Sanfilippo – A. Koller – G. Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004, pp. 88-96. Su Bolívar cfr. la bibliografia indicata *supra*; su Nieto cfr. P. Colletta, *Relazione sulla Nuova Spagna: il memoriale dell'agostiniano Pedro Nieto (1628)*, Palermo, Università di Palermo, 2004. [Ora sulle presenze di questi missionari americani a Roma e, in particolare, il rapporto con il medico tedesco Johannes Faber autore del trattato *Animalia mexicana* (Roma, 1628) cfr. S. Brevaglieri, *Natural desiderio di sapere. Roma barocca fra vecchi e nuovi mondi*, Roma, Viella, 2019, in particolare pp. 346-363].

[37] A. de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Università Gregoriana, 1958, pp. 52-100; il libro venne messo all'Indice nel 1642, P. de Leturia, *Antonio Lelio da Fermo y la condenación del «De Indiarum Iure» de Solórzano Pereira*, in Id., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, I, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, pp. 334-408.

[38] Sulle origini del patronato portoghese, cfr. G. Sorge, *Il 'padroado'*; Id. *et alii*, *S. Sede e corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna, Clueb, 1988 e

clesiastica che avesse un'effettiva giurisdizione[39]. Propaganda, approfittando di questa debolezza, arrivò così a elaborare la teoria che affermava che i diritti patronali portoghesi erano validi solo laddove vi fosse un controllo territoriale effettivo e non solo nominale o addirittura inesistente. Si ricordi che, fin dal XV secolo, i diritti patronali si applicavano anche alle terre ancora da conquistare che non erano mai entrate di fatto nell'impero portoghese in Asia. Quindi appariva su queste basi irrealizzabile la costituzione di una Chiesa realmente formata, cioè costituita soprattutto da diocesi e retta da vescovi, che era l'obiettivo di Propaganda e di Ingoli in particolare. Quelli esistenti infatti avevano un'autorità molto teorica, come quello di Macao che pretendeva una impossibile giurisdizione sulla Cina. Come è noto, per superare questa situazione Propaganda elaborò la strategia dell'invio dei vicari apostolici con titolo vescovile *in partibus infidelium*. Essi dovevano costituire il nucleo originario di una Chiesa locale secolare, da formare con preti e vescovi indigeni dipendenti direttamente da Roma, non legati a appartenenze di tipo politico rispetto alle potenze europee. All'invio dei vicari apostolici, sacerdoti secolari francesi membri del Séminaire des Missions-Étrangères di Parigi nominati vescovi, fu dato anche un fondamento teorico con la nota *Istruzione* del 1659 nella quale si proclamava il fatto che l'evangelizzazione avrebbe dovuto tenersi lontano dalle questioni politiche e soprattutto rispettare le culture locali a meno che non fossero contrarie alla religione e alla morale. Si voleva quindi affermare solennemente la nuova politica di Propaganda basata sulla separazione tra missione e colonialismo. Ma questa affermazione restò sulla carta, di fronte all'ampiezza del progetto, alla debolezza della sua realizzazione e alla contraddizione insita nell'appoggio francese[40].

Inoltre il Portogallo, una volta riprese le relazioni diplomatiche con la Santa Sede dopo l'interruzione dovuta alla rivoluzione che aveva portato sul trono la dinastia dei Bragança, iniziò a rivendicare i suoi diritti patronali contro Propaganda. Negli anni 1670 l'ambasciatore Luis de Sousa presentò ripetutamente dei memoriali in difesa del *padroado* portoghese e contro la presenza dei vicari apostolici francesi. Nel 1678 la sua *Demonstratio Iurispatronatus Portugalliae Regum respectu omnium Lusitaniae ditionis orientalium ecclesiarum* costituì il documento più importante e giuridicamente fondato. Per l'autore la fondazione della congregazione missionaria non metteva in discussione i precedenti diritti della corona portoghese, che si assumeva le spese dell'evangelizzazione in territori dove non si riscuotevano decime e che manteneva il diritto di nomina dei vescovi che in passato i papi avevano rispettato. Secondo la *Demonstratio* Propaganda si era approfittata della situazione di debolezza della monarchia portoghese, da poco uscita dall'unione con Madrid, per un'operazione, quale la nomina dei vicari apostolici francesi, che non era giuridicamente corretta. Il reggente don Pedro in un'accorata lettera al papa rivendicava con forza i suoi diritti: «dico che tocca a me nominare le persone e che non vadino alle mie conquiste quelli che non mi sono grati e confidenti»[41]. A queste decise proteste Propaganda organizzò una risposta energica che ribadiva il ruolo di pastore universale del papa. Ancor più decisa fu la risposta del Séminaire des Missions-Étrangères e, in particolare, del vicario apostolico François Pallu, che aveva dietro di sé la potente monarchia francese. In particolare, egli contestava la pretesa portoghese della «donazione» pontificia di terre che poi non erano state poste sotto un effettivo controllo. Inoltre si rispondeva a Sousa sul fatto che la monarchia avesse solo spese per l'evangelizzazione: al contrario, essa aveva potuto trarne profitto per promuovere i commerci nell'Asia. Se, da parte pontificia, venivano ribadite le posizioni dettate dalle esigenze del governo spirituale, da parte francese invece si ragionava più direttamente nei termini di politica internazionale e di vantaggi commerciali: il comune interesse di inviare i vicari apostolici si basava su motivazioni differenziate[42].

Del resto, in quegli stessi anni del pontificato di Innocenzo XI, la Congregazione rilanciò su scala mondiale la sua politica missionaria di *plantatio ecclesiae* attraverso la nomina di vescovi legati alla Sede apostolica, quindi preferibilmente secolari. Per Propaganda i vescovi, secondo il modello della Chiesa primitiva e l'esperienza della storia ecclesiastica, erano i veri apostoli e costituivano l'architrave dell'espansione mondiale della Chiesa tridenti-

R. Jacques, *De Castro Marim à Faifo: Naissance et dévéloppement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisboa, Fundacâo Calouste Gulbenkian, 1999.

[39] I. dos Guimaraes Sá, *Ecclesiastical Structures and Religious Action*, in *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*, eds. F. Bethencourt - D. Ramada Curto, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 255-282 e G. Marcocci, *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma, Carocci, 2011.

[40] Ting Pong Lee, *La actitúd*, pp. 360-361.

[41] APF, *SOCP*, vol. 6, ff. 179r-181r. Per la *Demonstratio* cfr. Sorge *et alii*, *S. Sede e corona portoghese*.

[42] G. Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, a cura di G. Pizzorusso - G. Platania - M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 189-197.

na[43]. Grazie alla loro presenza si potevano ordinare sacerdoti indigeni e assicurare la formazione di una stabile comunità cattolica, legata all'ortodossia tridentina, che era il fine ultimo dell'azione di Propaganda. Un'apposita congregazione particolare fu convocata nel 1677 per esaminare le necessità di inviare vescovi per le missioni nei quattro continenti[44]. Tale politica basata sui vescovi missionari costituisce un vero e proprio programma di giurisdizione spirituale sul mondo, che tuttavia trovava ostacolo sia nelle potenze coloniali e nel sistema del patronato regio, sia anche negli ordini religiosi, *in primis* i gesuiti, legati direttamente alle corone e ai diritti patronali e sempre gelosi della propria indipendenza garantita da privilegi acquisiti e solo scalfiti da Propaganda[45].

In questo contesto le basi teoriche del braccio di ferro tra Lisbona e Propaganda erano poste. La contrapposizione durò nei secoli a venire, riesplodendo su specifiche questioni. Bisogna dire che il comportamento del papato non fu esente da contraddizioni rispetto alla stessa Propaganda. Ci furono infatti in seguito nomine di vescovi portoghesi presentati dalla corona (con Alessandro VIII in Cina, ma già con lo stesso Innocenzo XI in Brasile), legate a ragioni di opportunità. Del resto così come per la Spagna con l'opera di Solórzano, anche per il Portogallo la questione del patronato non era più soltanto una controversia giuridica sui diritti reciproci stabiliti dalle antiche bolle. La difesa del patronato aveva assunto ormai il carattere di dottrina nelle relazioni internazionali con tutto il peso politico che essa poteva avere nelle due monarchie iberiche, ormai indebolite nel contesto delle potenze coloniali e comprensibilmente attaccate con forza ai loro diritti nelle colonie, come avrebbero continuato a fare fino alla fine dei loro imperi, lasciando tali diritti in eredità agli stati indipendenti.

Ma anche la posizione di Propaganda costituiva ormai una sorta di dottrina politico-religiosa globale per far passare le missioni dallo stato di istallazioni provvisorie e imperfette senza una reale giurisdizione e sottoposte al

[43] Per una riflessione sulla dimensione globale della figura episcopale, simbolo del Tridentino, cfr. S. Ditchfield, *Carlo Borromeo in the Construction of Roman Catholicism as a World Religion*, «Studia Borromaica», XXV (2011), pp. 3-23.

[44] Si trattava di uno dei punti principali della politica missionaria a suo tempo espressa dal primo segretario Francesco Ingoli, e non è un caso che della commissione facessero parte anche tre cardinali membri di Propaganda, Mario Alberizzi, Girolamo Casanate e Federico Baldeschi Colonna, che erano stati segretari dal 1657 al 1673, ai quali si può aggiungere Francesco Albizzi, assessore del Sant'Uffizio e segretario interimario del dicastero missionario per alcuni mesi nel 1649 dopo la morte di Ingoli, APF, *CP*, vol. 21, ff. 215r-242v.

[45] Cfr. su questo Chappoulie, *Aux origines*, vol. II, pp. 9-66; Pizzorusso, *Il padroado régio*, pp. 198-203.

potere coloniale, a quello di chiese effettive, dipendenti da Roma e basate su una struttura uniforme, quella diocesana che, attraverso un clero e un episcopato indigeno e secolare, doveva realizzare una compiuta *plantatio ecclesiae* conducendo i convertiti all'interno dell'ortodossia tridentina, pur nel difficile adattamento alle culture locali che i missionari dovevano condurre nella prassi quotidiana dell'apostolato.

La maturazione di queste dottrine contrapposte, con il loro significato profondo di appartenenza ai due schieramenti (Propaganda arrivò a richiedere un giuramento di fedeltà dei missionari portoghesi ai vicari apostolici poi ritirato[46]), non significa certo che nella concretezza della multiforme attività missionaria non vi fossero anche spazi per aggirare il sistema patronale. In effetti i rapporti tra Roma e le diocesi dell'America spagnola furono tutto meno che inesistenti[47] e in Asia addirittura vennero a crearsi quasi due chiese, quella del *padroado* e quella «di Propaganda» nella quale i missionari, di

[46] Chappoulie, *Aux origines*, pp. 48-49.

[47] Cfr. Pizzorusso – Sanfilippo, *L'America iberica e Roma*; cfr. anche M. Camus Ibacache, *La visita ad limina desde las iglesias de America Latina en 1585-1800*, «Hispania Sacra», XLVI (1994), pp. 159-189; M. M. Cárcel Ortí, *Las visitas ad limina: propuesta de edición*, in *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde ibéro-américain*, éds. Ph. Boutry – B. Vincent, Rome, EFR, 2001, pp. 5-38; J.-P. Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, *ibidem*, pp. 197-221; A. Maldavski, *Les visites ad limina des archevêques de Lima au XVIIe siècle*, *ibidem*, pp. 223-234. Rispetto all'opera di edizione e di regesto di documenti di J. Metzler, *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis 1493-1592*, I-II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, e Id., *America Pontificia*, III, *Documenti pontifici riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995, le recenti ricerche di Benedetta Albani e Boris Jeanne nell'Archivio Apostolico Vaticano hanno messo in luce nuove fonti relative al XVI secolo, cfr. ad esempio, Albani, *Sposarsi nel Nuovo Mondo*; Ead., *In universo christiano orbe*; Ead., *Un nunzio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della Nunziatura di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento*, in *Il papato e le chiese locali. Studi-The Papacy and the Local Churches. Studies*, a cura di M. Sanfilippo – P. Tusor, Viterbo, Sette Città, pp. 257-286 e B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Rome. Une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, thèse de doctorat dirigée par S. Gruzinski, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2011; B. Jeanne, *Diplomatie pontificale et sacrements. La querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1584)*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* Dubia circa sacramenta, éds. P. Broggio – Ch. de Castelnau-L'Estoile – G. Pizzorusso, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 139-154; B. Albani – G. Pizzorusso, *Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede*, in *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano Berlin 2016*, coord. T. Duve, Madrid, Editorial Dykinson, 2017, vol. I, pp. 519-544.

qualunque nazionalità fossero, venivano considerati «italiani», in contrapposizione ai «portoghesi»[48].

Tuttavia le possibilità di intervento romano, soprattutto in Asia, non furono tanto il segno di un'autonomia dell'iniziativa missionaria di Propaganda, quanto quello del ruolo della potenza coloniale francese, cattolica e rivale di quelle iberiche, desiderosa di affermarsi nel teatro mondiale. Attraverso forme di protezione politica, la Francia costituì inizialmente un forte alleato di Propaganda, ad esempio con le iniziative dei cappuccini all'epoca di Joseph de Paris[49], oppure con i vicari apostolici del Séminaire des Missions-Étrangères parigino[50]. Come si è sopra ricordato, nella *querelle* delle rivendicazioni patronali portoghesi in Asia il Seminario parigino, ben legato alla corona, dette proprie risposte che lasciavano intravedere i muscoli della potenza coloniale francese. Tuttavia la protezione non era gratuita: anche il re di Francia avanzava pretese, in particolare sulle nomine dei vescovi missionari[51]. Nella seconda metà del

[48] S. Delacroix, *Le déclin des missions modernes*, in Id., *Histoire Universelle des missions catholiques*, Paris, Grund, 1957, vol. III, p. 370.

[49] G. de Vaumas, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris concernant les missions étrangères (1619-1638)*, Lyon, Imprimerie Express, 1942; B. Dompnier, *Les étapes de l'expansion des Capucins en Europe à l'époque moderne (1600-1750)*, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, éd. J. L. Lemaitre – M. Dmitriev – P. Gonneau, Genève, Droz, 1996, pp. 139-155; L. Codignola, *Pacifique de Provins and the Capuchin Network in the French Colonies of Africa and America in the Early Seventeenth Century*, in *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Society, May 14-20, 1989*, eds. P. Galloway – P. P. Boucher, Lanham, UP of America, 1992, pp. 46-60; G. Pizzorusso, *Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo*, in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di G. Motta, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 212-231; G. Pizzorusso, *Propaganda Fide e gli Ordini religiosi nel XVII secolo. Note di ricerca con particolare riferimento ai Cappuccini*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, pp. 309-334.

[50] Oltre al fondamentale testo di Henri Chappoulie, già citato, più in generale si veda il volume collettivo *La Société des Missions Etrangères de Paris. 350 ans à la rencontre de l'Asie 1658-2008*, éd. C. Marin, Karthala, Paris, 2011.

[51] Sulla protezione francese cfr. i casi dell'Estremo Oriente, Chappoulie, *Aux origines*; D. van der Cruysse, *Louis XIV et le Siam*, Fayard, Paris, 1991; C. Marin, *Du refus d'un patronat royal à la française: un soutien contrôlé du Roi et des Grands*, in Ead., *La Société des Missions Etrangères de Paris*, pp. 81-94 e A. Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam (XVIIe-XVIIIe siècle) Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, Paris, L'Harmattan, 1998; sul Vicino Oriente, B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1994, pp. 241-271; sull'intervento del re di Francia nelle nomine vescovili nelle proprie colonie cfr. un caso positivo Campeau, *L'évêché de Québec (1674)* e M. Sanfilippo, *Curia di Roma e Corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, a cura di G. Signorotto – M. A. Visceglia, Roma Bulzoni, 1998, pp. 489-516, e un caso negativo, G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Rome, EFR, 1995, pp. 263-323. Sull'azione di Luigi XIV nelle questioni religiose coloniali, cfr. J. Lecler, *Un aspect de la politique coloniale d'Ancien Régime. Louis XIV «évêque du dehors» aux Antilles et au Canada*, «Etudes», V (1931), pp. 31-49.

Seicento le strade di Roma e di Parigi tesero a separarsi anche per la questione gallicana. Insomma, come ha scritto Claude Prudhomme, per le missioni Roma non fu in grado di raggiungere una «impossibile indipendenza» dagli stati per tutta l'età moderna e il legame con il colonialismo restò inevitabile[52].

Questo handicap fu chiaro fin dall'inizio e non mancarono proposte anche estreme per superarlo. Ad esempio, all'inizio del XVIII secolo, quella di costituire, in attesa del clero indigeno, un corpo missionario formato da secolari italiani, che sarebbero stati più indipendenti dalle potenze coloniali e più fedeli al papa[53]. Queste soluzioni non furono mai concretizzate. Maggiori prospettive per Propaganda furono paradossalmente aperte dall'espansione coloniale delle potenze protestanti. Proprio grazie a tale espansione, Propaganda, il cui compito istituzionale la obbligava a interessarsi delle missioni nei territori protestanti europei, poteva occuparsi anche della diffusione del cattolicesimo nei territori coloniali protestanti. La presenza inglese in Nordamerica costituiva un timore per la Spagna, ovviamente. Per Propaganda era sì un pericolo di allargamento dell'«infezione» eretica, ma era allo stesso tempo un'occasione da cogliere per infrangere la barriera del patronato e infatti essa cercò di approfittare della colonizzazione promossa a Terranova dal cattolico George Calvert, barone Baltimore per inviare dei carmelitani scalzi[54]. Quando Maurizio di Nassau conquistò il Brasile portoghese, la Congregazione poté mandarvi missionari cappuccini francesi della provincia di Bretagna grazie alla tolleranza del principe olandese (e al finanziamento francese), con maggior libertà rispetto al *padroado* portoghese[55].

L'attenzione di Propaganda a queste situazioni, pur piccole e limitate, legate al mondo protestante ci riporta anche ad altri teatri d'azione, soprattutto europei e del Vicino Oriente, nei quali la presenza missionaria si affermò come interstiziale, ma che erano molto importanti agli occhi del dicastero missionario. Le comunità cattoliche legate al papa, più o meno consistenti, che si configuravano come minoranze religiose all'interno di spazi non

[52] Cl. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004, p. 49.

[53] J. Metzler, *Verso un istituto missionario di sacerdoti secolari*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 507-522.

[54] Il progetto tuttavia fallì, cfr. L. Codignola, *The Coldest Harbour of the Land. Simon Stock and Lord Baltimore's Colony in Newfoundland, 1621-1649*, Kingston-Montréal, McGill-Queens UP, 1988.

[55] APF, *SOCG*, vol. 202, ff. 187rv-188rv; Metodio da Nembro, *Patronato e Propaganda nel Brasile*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 673-684.

cattolici erano al primo posto nell'interesse di Propaganda[56]. L'esempio più rilevante era l'Irlanda i cui drammatici avvenimenti seicenteschi furono seguiti in particolare negli anni 1650, quando l'impegno della segreteria della Congregazione, dopo il lungo mandato di Francesco Ingoli, gravava sulle spalle di Dionisio Massari, prelato di Fermo piuttosto sconosciuto, il cui solo merito era stato quello di aver accompagnato la missione diplomatica del suo vescovo Giovanni Battista Rinuccini in occasione della guerra civile irlandese. Tale sfortunata missione fu uno dei numerosi esempi della scarsa comprensione della realtà locale che si aveva a Roma e che, soprattutto, mostravano di avere gli inviati della Santa Sede[57]. Questo aspetto costituì un limite più volte segnalato dagli storici, in particolare per la autoreferenzialità che spesso inficiava qualsivoglia sforzo informativo e interpretativo. Tuttavia, visto da Roma, l'interesse verso le minoranze cattoliche lungo la «frontiera della fede» che dal Nordeuropa, passando per l'Ungheria e i Balcani arrivavano fino ai nuclei dei cristiani orientali all'interno dell'Islam[58], insomma quella geopolitica delle *nationes* cui si è prima accennato, restò un elemento costante di confronto rispetto all'universalismo pontificio.

In conclusione, nel 1622 una concezione di missione di tipo cumulativo e di stampo controriformista portò alla fondazione di un unico organismo curiale cui furono affidati compiti molto diversi (riunione degli scismi, conversioni degli infedeli, cura spirituale di cattolici di rito non latino) che richiesero un confronto con gli stati. In tali occasioni Propaganda, così come lo stesso papato, mostrò i limiti delle sue possibilità d'intervento evidenziando sì una posizione debole e spesso difensiva, ma potendo però mantenere fermo il principio dell'autorità universale del pontefice nello sforzo pastorale dell'apostolato.

In difficoltà per la mancanza di risorse umane e finanziarie, per la necessaria e non sempre facile collaborazione con gli ordini regolari, il dicastero missionario ha costituito un laboratorio di iniziativa religiosa e politica a livello planetario che, in modo anche originale rispetto ai canali consueti delle relazioni internazionali, ha assunto una visione della geopolitica «globale» molto specifica e differenziata che ha resistito nella lunga durata, in una continuità che, a fronte di una lentezza e rigidità nell'elaborazione, ha avuto il vantaggio della costanza dell'aggiornamento e della visione d'insieme. Anche se tale visione ha prodotto in molti casi un'azione controproducente o improduttiva, condizionata dalla necessità dell'appoggio del potere civile coloniale e/o soffocata dalla concezione di *plantatio ecclesiae* legata all'ortodossia tridentina, alcuni elementi costitutivi di questa impostazione universalista (i popoli, le culture, i metodi di comunicazione) sono rimasti alla base di una dottrina missionaria che, pur scarsamente applicata, è sopravvissuta nel corso della lunga età moderna ed è stata rivalutata, ma anche fortemente ripensata, a partire dal XX secolo.

[56] Per una prospettiva di lungo periodo su questo tema relativamente alle Americhe, G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005.

[57] T. Ó hAnnracháin, *Catholic reformation in Ireland: The mission of Rinuccini, 1645-1649*, Oxford, OxfordUP, 2002; G. Pizzorusso, *Massari, Dionisio*, in *DBI*, vol. LXXI, 2008, *ad vocem*. Un caso di scuola relativo ai limiti nella comprensione degli inviati pontifici è la missione di Carlo Tommaso Maillard de Tournon presso l'imperatore della Cina agli inizi del XVIII secolo, G. Di Fiore, *Maillard de Tournon, Carlo Tommaso*, in *DBI*, vol. LXVII, 2007, *ad vocem*.

[58] *Frontiers of the Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, eds. I. G. Tóth – E. Andor, Budapest, CEU-ESF, 2001.

PARTE II

IL MECCANISMO ISTITUZIONALE DI PROPAGANDA

1

LO STATO TEMPORALE DELLA CONGREGAZIONE

Per mettere in atto un intervento diretto nelle missioni, ormai diffuse a dimensione planetaria, che fosse il più possibile autonomo dagli stati la Congregazione de Propaganda Fide aveva bisogno di risorse economiche. In questo capitolo si cercherà di esaminare come viene finanziata la Congregazione, che è responsabile della gestione dei fondi per l'esercizio della propria attività. In altre parole, ci si vuol chiedere come viene concepito e messo in pratica questo investimento economico volto alla realizzazione di un obiettivo spirituale, la diffusione della fede attraverso l'apostolato.

La questione ha una sua importanza anche perché vuole approfondire quello che è considerato dalla storiografia un dato di fatto assunto quasi come scontato: la politica di Propaganda non conseguì un successo all'altezza delle aspettative anche e soprattutto per la carenza di risorse finanziarie, almeno fino all'inizio del XIX secolo. Naturalmente questo problema espresso in termini così generali può solo restare sullo sfondo di queste pagine che vogliono essere solo una presa di contatto con un tema di ricerca che richiede competenze e conoscenze assai varie. Nello specifico ci atterremo a esaminare il meccanismo istituzionale e finanziario della Congregazione stessa relativo alle proprie entrate e uscite nei primi decenni dopo la fondazione, ricordando che Propaganda è un «ministero» della Curia pontificia e fa parte di quel sistema istituzionale sulla cui articolazione e modernità si è spesso insistito e discusso[1].

Anzitutto va detto che non sembra che fosse stato deciso in anticipo un preciso canale di finanziamento della Congregazione. Si poneva il problema che non si potesse contare su quanto le finanze pontificie fornivano alle

[1] A partire dagli studi di Paolo Prodi da *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, a *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010; per una recente valutazione di profilo globale cfr. *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, in particolare l'introduzione della curatrice.

missioni (un calcolo di Wolfgang Reinhard assume che nel 1619 l'1% del bilancio generale, cioè 16700 scudi, fosse destinato a tale scopo[2]) e che si dovesse trovare una nuova entrata. Tra i cardinali membri della neonata congregazione ci fu un dibattito in occasione della seconda sessione generale del 4 febbraio 1622 su come ci si dovesse muovere. Le proposte furono varie: da Antonio Barberini che suggeriva un prelievo di entità diversa su alcuni benefici, a Gaspar de Borja che proponeva di formare un capitale tramite una decima universale, ad altri che si rifacevano a forme di offerte e di donazioni annuali, ad esempio per il giorno di Pasqua. La proposta che ebbe il favore di Gregorio XV fu quella del cardinale viterbese Scipione Cobelluzzi. Giunto alla porpora con Paolo V e bibliotecario di Santa Romana Chiesa, condivideva con papa Ludovisi la formazione gesuita e faceva parte della corrente dei cardinali «spirituali». Egli propose di convertire a favore della Congregazione la cosiddetta tassa sugli anelli del valore di 500 scudi, pagata dagli eredi dei cardinali al momento della loro morte. Questa tassa aveva una tradizione antica ed era stata assegnata soprattutto per il mantenimento della Basilica lateranense con alcune eccezioni. Ad esempio, Paolo V l'aveva assegnata al convento domenicano di S. Sisto in Roma e Gregorio XIII al Collegio Germanico. In effetti la mossa di Cobelluzzi sembrò azzeccata in quanto dava a Gregorio XV l'occasione di attribuire una tassa di sostanza e di prestigio a una sua creatura, appunto la Congregazione di Propaganda, tassa che veniva pagata dall'intero Collegio cardinalizio (non solo dai membri della Congregazione) che al momento della fondazione assommava a sessantotto membri[3]. Un solenne documento pontificio, *Romanum decet pontificem*, redatto lo stesso giorno della bolla fondativa della Congregazione (22 giugno 1622) formalizzava e rafforzava la decisione. Prima di tutto l'assegnamento a Propaganda veniva fatto *in perpetuum* con revoca delle precedenti decisioni, in secondo luogo per i cardinali di nuova nomina il pagamento della tassa, in passato effettuato *post mortem* dagli eredi, era ora obbligato-

[2] W. Reinhard, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605-1621). Studien und Quellen zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems*, Stuttgart, Hiersemann, 1974, vol. I, p. 5, citato in Id., *Finanza pontificia e Stato della Chiesa nel XVI e XVII secolo*, in *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*, a cura di A. De Maddalena - H. Kellenbenz, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 369.

[3] J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide by Gregory XV* in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 98-102. Sull'uso della tassa dell'anello cfr. R. Sabene, *Le basiliche maggiori e gli anni santi: risorse, attività edilizie e accoglienza*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi *et alii*, Viterbo, Sette Città, 2014, p. 141 e G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. II, Venezia, Tip. Emiliana, 1840, pp. 66-69.

riamente versato al momento della loro «esaltazione» cardinalizia. Inoltre, non potevano gravare su queste tasse le consuete regalie a vantaggio dei funzionari della Camera Apostolica. Veniva infine specificato che i denari servivano per costituire un capitale da investire presso il Monte di Pietà, o in luoghi di monte non vacabili o in qualunque altro modo sembrasse opportuno alla Congregazione[4].

Rispetto a questa decisione non mancarono le resistenze dei cardinali. La possibilità di riscossione in vita rendeva l'obbligo molto più concreto che in passato, quando era una questione affidata agli eredi. La computisteria della Congregazione cominciò a tenere accurato conto di chi pagava e chi no e, tra questi, di chi poteva essere più facilmente convinto a pagare. La resistenza a corrispondere l'oblazione poteva essere relativa anche a atteggiamenti individuali, ad esempio i cardinali cercavano di avvantaggiarsi nella conversione monetaria (come dopo l'inflazione del 1670), ma soprattutto tale comportamento riguardava i porporati non romani e veniva giustificato con ragioni di carattere politico: ad esempio i cardinali francesi si rifiutavano appellandosi ai privilegi della Chiesa gallicana[5]. In questi casi toccava ai nunzi apostolici nelle varie sedi intervenire in qualità di rappresentanti della Santa Sede: a Venezia essi combatterono duramente con gli eredi dei cardinali Francesco Vendramin e Giovanni Dolfin così come fece il nunzio a Torino con i Savoia[6]. A Parigi però non c'era nulla da fare con Giulio Mazzarino (invece Richelieu aveva pagato) e i suoi eredi resistevano: si sperava di trovare qualche bene di famiglia a Roma per poterlo riscattare[7]. In Spagna il cardinale infante pagava l'anello, aggiungendo anche altre offerte, in contrasto con la posizione del duca di Olivares che aveva avversato la fondazione di Propaganda[8]. In Polonia c'era il caso di Giovanni Casimiro Wasa, cardinale nel 1640, che non pagò mai l'anello. Dal 1648 al 1668 fu re di Polonia, poi abdicò e si ritirò a far l'abate a St-Germain des Près e a Nevers. Mentre era sul trono, alle richieste di Propaganda i suoi ministri protestavano dicendo che aveva più

[4] Cfr. APF, *SC Stato Temporale*, vol. 1, f. 26, pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 665-668.

[5] Metzler, *Foundation*, p. 100 e anche APF, *SC Stato Temporale*, vol. 3, ff. 538r-540v e 721r-723v (caso dei cardinali fiorentini Niccolò Acciaioli e Bonaccorso Bonaccorsi).

[6] APF, *Lettere*, vol. 2, ff. 24r, 64v, 78r, 88v.

[7] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 3, ff. 523r-524v. [Sulle risorse romane di Mazzarino, O. Poncet, *Mazarin l'Italien*, Paris, Tallandier, 2018, pp. 133-149]. Per Armand Duplessis de Richelieu, che pagò alla fine del 1624, Metzler, *Foundation*, p. 100.

[8] [Cfr. E. Jiménez, *The Church in Spain, the Holy See and the First Propaganda Fide Missionaries in the Indies*, in *Il Papato e le chiese locali. Studi*, a cura di P. Tusor e M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 287-300 (in particolare pp. 290-296)].

bisogno la Polonia dei soldi di Roma che Roma dei denari polacchi. Dopo l'abdicazione nel 1669 a Propaganda speravano ancora, addirittura, di averne il doppio[9]. Ma il caso più delicato fu senz'altro quello di Emilio Altieri: nominato cardinale non ebbe il tempo di ricevere il cappello cardinalizio che entrò in conclave da dove uscì come papa Clemente X. Naturalmente non aveva pagato l'anello e il segretario di Propaganda si domandava «se debba supplicarne o no», ma non tanto perché si trattava del papa, quanto «per non haver havuto Sua Santità il cappello»[10].

In generale, si cercava di riscuotere immediatamente al momento dell'esaltazione cardinalizia e far muovere allo scopo l'autorevole segretario, perché altrimenti la tassa dell'anello era «un capitale che indurisce»[11]. Inoltre, quando il cardinale rientrava nella sua sede l'impresa diventava molto più difficile. Del resto ne valeva la pena perché l'anello era la tassa di gran lunga più alta tra le cosiddette regalie che il cardinale faceva alla nomina[12]. Insomma, non sempre era facile far pagare una tassa a un cardinale, anche se ve ne erano alcuni che offrivano generosamente il doppio. Dopo dieci anni (1632), malgrado che diciotto cardinali non avessero mai voluto pagare, la somma raggiunta ammontava a 66.067.68 scudi. Dopo cinquanta anni (1672) il contributo complessivo da parte dei porporati era di 132.980 scudi[13].

Il pagamento dell'anello (come viene per brevità indicata questa tassa nella burocrazia di Propaganda) non era il cespite più cospicuo, ma certo costituiva il cuore delle entrate della Congregazione e metteva il Sacro Collegio, un organismo composto di cardinali anche non romani e non italiani, al centro della responsabilità del programma politico pontificio di riappropriazione del potere universalistico attraverso l'attività missionaria. Il pagamento di questa tassa contribuì con continuità, soprattutto nel momento iniziale della fondazione, alle finanze di Propaganda, ma ebbe un peso simbolico più che sostanziale, con delle sfumature anche politiche (soprattutto per i cardinali rappresentanti le monarchie europee o anche stati italiani). Si potrebbe dire che nel contesto del progetto di recupero del ruolo missionario del pontefice, quest'ultimo avesse voluto coinvolgere tutto il collegio cardinalizio affidando tale progetto a una Congregazione, alle finanze della quale tutti dovevano contribuire. Si coglie questa sfumatura nella risposta del cardinale arcivescovo di Palermo Giovanni Doria che il 12 settembre

[9] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 3, ff. 523r-524v.
[10] *Ibidem*, ff. 538r-540v.
[11] *Ibidem*, ff. 523r-524v.
[12] *Ibidem*, ff. 721r-723v.
[13] Metzler, *Foundation*, p. 100.

1622 pagò la tassa ritenendo che Propaganda «dal Sacro Collegio dei Cardinali merita di essere aiutata come cosa che tanto gl'appartiene»[14]. Così i cardinali esercitarono un ruolo attivo dal punto di vista dell'economia della carità, facendo un'elemosina in favore di coloro che venivano definiti i bisognosi spirituali, cioè gli infedeli.

Dal punto di vista quantitativo per Propaganda maggiori entrate da parte dei cardinali e di importanti prelati vennero o da spontanee donazioni (tra le quali quelle dello stesso papa Gregorio XV: 10.000 scudi in una volta sola per un totale di più di 24.000) o dalle eredità. Si trattava di grosse offerte fatte da alcuni cardinali (Federico Cornaro: 54.500 scudi, Luigi Capponi: 8000 scudi, Agostino Galamini: 57.400 scudi, Roberto Ubaldini: 40.000 scudi, Orazio Giustiniani: 42.500), tra i quali spicca in assoluto quella di Antonio Barberini *senior*, cardinale di Sant'Onofrio, fratello di Urbano VIII nonché frate cappuccino, che assomma a 207.000 scudi (e non sono i soli denari che egli donò a Propaganda, come vedremo). Da segnalare anche l'eredità di Juan Bautista Vives che, oltre a vari lasciti, offrì il palazzo in Piazza di Spagna che, notevolmente ampliato dai Barberini con una spesa di più di 100.000 scudi, divenne la sede di Propaganda. Quindi i prìncipi della Chiesa, e in particolare quelli più legati al pontefice, contribuirono alla formazione nei primi decenni di esistenza della Congregazione di quel capitale investito in luoghi di monte e censi, le cui rendite costituivano a loro volta, più o meno, quello che si può considerare il budget ordinario annuale di Propaganda[15].

Ma anche altre vie furono intraprese per incrementare i fondi che dettero risultati meno felici. Ad esempio, una richiesta fu inviata a tutto l'episcopato di promuovere collette (18 febbraio 1623) per le spese relative alla preparazione dei missionari e al loro invio in missione. Malgrado l'appello al frutto spirituale che l'investimento caritativo rappresentava, i risultati non furono all'altezza delle aspettative. Ad esempio, i magri risultati ottenuti dalle povere diocesi italiane (meno di duemila scudi) scoraggiarono simili iniziative[16].

[14] APF, *CP*, vol. 1, f. 510r.
[15] Metzler, *Foundation*, pp. 100-101. I dati sulle eredità da Cerri, *Relazione*, f. 172r; su Cornaro e la sua eredità, W. L. Barcham, *Grand in Design. The Life and Career of Federico Cornaro, Prince of the Church, Patriarch of Venice and Patron of the Arts*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, 2001.
[16] Metzler, *Foundation*, pp. 101-102. Nel documento si ricordava che la Camera apostolica sborsava tremila scudi annui a favore di Propaganda. Enrico Stumpo, esaminando un bilancio camerale del 1657, afferma che il contributo camerale ammontava in quell'anno a diecimila

Maggiori speranze furono riposte in un'altra iniziativa molto più ambiziosa che coinvolse il carmelitano scalzo biscaglino Domingo de Jesús María, noto come l'eroe della vittoriosa battaglia della Montagna Bianca all'inizio della guerra dei Trent'Anni, nella quale il suo ruolo di incoraggiamento delle truppe cattoliche era diventato leggendario e considerato miracoloso, come dimostrano i grandi quadri ancora presenti nella chiesa romana di Santa Maria della Vittoria[17]. Il 1° marzo 1622 Gregorio XV lo inserì tra i prelati di Propaganda assegnandoli il compito di collettore delle elemosine a beneficio della Congregazione dovunque egli avesse ritenuto di chiederle, visto che ogni porta era aperta per lui nel mondo cattolico. Probabilmente Gregorio XV vedeva in Domingo colui che aveva portato per l'Europa un'idea di *ecclesia triumphans* nella prima fase della guerra dei Trent'anni che lo stesso papa aveva finanziato con cifre molto alte[18]. Per Peter Partner mezzo milione di scudi sarebbe stato il contributo del papa Ludovisi alla guerra[19]. Si può porre qui una domanda relativa al fatto che Gregorio XV avesse voluto coinvolgere Domingo proprio perché considerava – come di recente è stato proposto[20] – la fondazione di Propaganda in misura maggiore connessa alla contrapposizione con i protestanti ultramontani, piuttosto che agli altri obiettivi pure enunciati (come le missioni nei continenti extraeuropei) e che quindi avesse scelto Domingo (con il quale l'8 maggio 1622 festeggiava in Santa Maria Maggiore l'immagine della Madonna della Vittoria) proprio per cavalcare l'onda del successo militare cattolico in Boemia, mandando un alfiere della controriforma alla ricerca di soldi per proseguire l'opera nella sua parte spirituale e apostolica attraverso Propaganda e le missioni. Con Urbano VIII la politica di alleanze cambiò, anche se costi rilevanti continuavano

scudi; per una valutazione affidabile su più anni occorre procedere a un incrocio tra i bilanci di Propaganda e della Camera, cfr. E. Stumpo, *Il capitale finanziario a Roma fra Cinque e Seicento. Contributo alla storia della fiscalità pontificia in età moderna (1570-1660)*, Milano, Giuffrè, 1985, p. 166 (ringrazio Simon Ditchfield per avermi segnalato questo saggio).

[17] S. Giordano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina*, Roma, Teresianum, 1991.

[18] A. Koller, *Le role du Saint-Siège au début de la guerre des Trente ans. Les objectifs de la politique allemande de Grégoire XV (1621-1623)*, in *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, éd. L. Bély, Paris, PUF, 2000, pp. 123-133.

[19] P. Partner, *Papal financial policy in the Renaissance and Counter-Reformation*, «Past and Present», LXXXVIII (1980), pp. 17-62, p. 54 (rilevo questo riferimento dall'ampio quadro d'insieme offerto da M. C. Giannini, *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 309).

[20] E. Sastre Santos, *La circolare ai nunzi comunica la fondazione di Propaganda Fide, 15 gennaio 1622*, «Ius Missionale», I (2007), pp. 151-185. Cfr. anche *supra* cap. I/3.

a gravare sul papato, ad esempio per il mantenimento dei forti in Valtellina (200.000 scudi).

Comunque Domingo svolse questa attività raccogliendo somme da vari sottoscrittori di alto ceto laici ed ecclesiastici. Questa attività che egli svolse fino alla morte, avvenuta a Vienna nel 1630, non dette però risultati all'altezza delle aspettative. Dalla biografia di Silvano Giordano apprendiamo che le cifre ottenute, assai incerte a seconda che provenissero da fonti di Propaganda o da quelle dei carmelitani, si aggirarono tra i 23.000 e i 27.000 scudi. Inoltre non tutte le elemosine erano destinate a Propaganda e dopo la morte di Domingo si scatenò una controversia tra la Congregazione e l'ordine carmelitano[21].

A queste entrate si affiancava la proprietà di beni nella formazione di un capitale più cospicuo e redditizio: ad esempio gli affitti di case e di qualche vigna situata a Roma (Fogalasino, Porta Pinciana, S.Paolo) e delle botteghe del palazzo di Propaganda a piazza di Spagna, intorno al quale la Congregazione operò una politica di acquisto, di bonifica e di valorizzazione. Altri privilegi erano ad esempio la franchigia del vino a Ripa Grande e l'esenzione dalle spese postali per la corrispondenza in tutta Europa, che nel 1665 risultava non rispettata paradossalmente proprio dalle poste pontificie[22]. Inoltre gli investimenti di Propaganda andavano anche fuori dallo Stato pontificio, gestiti dagli agenti in loco: ad esempio nel 1675 l'agente a Napoli segnalava il pericolo del sequestro delle rendite annue sugli arrendamenti del grano a rotolo ed altre gabelle sulla seta e sul vino derivate dalle spese per la guerra di Messina[23]. I beni ereditati lontano da Roma erano difficili a sfruttarsi e si preferiva venderli, come nel caso di alcune case a Ragusa in Dalmazia[24].

La strategia finanziaria di Propaganda era quella di raccogliere da varie origini le donazioni e le acquisizioni per investirle nei luoghi di monte e nei censi, le cui rendite servivano a coprire le spese correnti, almeno in teoria. Questa parte aziendale della Congregazione, che si sviluppava autonomamente da quella generale dell'amministrazione pontificia, si realizzò tramite un ufficio interno che aveva il suo personale, in particolare un agente, che si occupava delle riscossioni, dei depositi al Monte di Pietà, dei pagamenti, e un computista che teneva i bilanci. Dal 1632, però, venne stabilita una Con-

[21] Giordano, *Domenico di Gesù Maria*, pp. 235-240. Cfr. anche Metzler, *Foundation*, p. 101.

[22] Cfr. il rapporto di una apposita congregazione particolare tenuta il 10 luglio 1665 sopra lo Stato Temporale, APF, *CP*, vol. 20, ff. 51r-62r.

[23] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 4, ff. 41r/42v.

[24] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 3, ff. 538r-540v.

gregazione particolare detta dello Stato Temporale o dell'azienda o, ancora, dell'economia, diretta da un cardinale membro di Propaganda nominato prefetto dell'economia e dal segretario generale della stessa Congregazione. In questa sede venivano anche decise le spese costituite in primo luogo dalle provvisioni per i vescovi *in partibus infidelium* e per i missionari dipendenti da Propaganda e dai viatici assegnati ai missionari inviati dalla Congregazione stessa. I beneficiari di queste assegnazioni di denaro rilasciavano all'agente o al segretario della Congregazione una ricevuta. Un elenco di queste somme divise geograficamente mostra come ci fosse una certa ovvia dipendenza della cifra dalla distanza, ma come si configurassero anche situazioni particolari. In generale per l'Europa e il Vicino Oriente si dettero tra i 30 e i 50 scudi; si arrivò a 100 solo per l'India, la Persia, il Caucaso, l'Egitto. Alla somma si aggiunsero talvolta vestiti liturgici, arredi sacri, utensili[25]. Nel 1651 queste spese, direttamente legate al viaggio del vescovo o del missionario e al loro mantenimento sul terreno di missione, erano così ripartite: 2000 scudi per i vescovi, 4000 per i missionari, 2000 per i viatici e 300 per i paramenti sacri[26]. Nel 1666 la situazione si ribaltò con 1500 scudi per i missionari e 2300 per i vescovi forse per l'aumento del numero di questi ultimi. Per i viatici solo 750 scudi e quasi 300 per generiche «spese per le missioni»[27]. Nel 1677 le cifre del mantenimento dei vescovi e dei missionari si avvicinavano molto (2900 per i primi e 3100 per i secondi), mentre quella dei viatici era dimezzata, ma la voce generale spese per le missioni arrivava a ben 3300 scudi[28].

Queste spese per le missioni potevano essere rappresentate da sussidi per chiese o altro, ma sul confine con i paesi protestanti era frequente che i missionari chiedessero a Propaganda di sovvenzionare economicamente i neoconvertiti per sostenerli dopo il cambio di religione[29]. Queste richieste erano valutate con grande prudenza a Roma, e con ancor maggior diffidenza erano viste le petizioni che arrivavano dai convertiti che dimoravano alla meglio nella Città Eterna, per i quali peraltro esisteva, una Congregazione *de iis qui veniunt sponte ad fidem* che doveva provvedere ad essi, ma che non aveva gli

[25] Una cospicua raccolta di pagamenti dei viatici forniti dall'agente Marco Romano dal 1640 al 1644, tra cui anche quelli citati, sta in APF, *SC Stato Temporale*, vol. 2, ff. 3r-380v. Altri analoghi documenti *ibidem*, ff. 381r-390v e 712r-755v.

[26] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 2, f. 567rv; si tratta del bilancio della congregazione del 1651.

[27] APF, *CP*, vol. 20, ff. 143r-149v e 153r-158r.

[28] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 4, ff. 145r-146v.

[29] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 2, f. 480r.

stessi mezzi di Propaganda[30]. Si assisteva anche a uno scarico di responsabilità: un tale Louis Duverger convertitosi nelle mani del cardinale Gregorio Barbarigo era stato respinto da questo organismo che aveva giurisdizione solo sui convertiti da poco tempo. Rivoltosi a Propaganda, malgrado che protestasse di avere un figlio di nove anni e di non avere di che nutrirlo, non venne accontentato[31]. Ricordiamo poi che il sistema di finanziamento (che chiamerei piuttosto di assistenza economica) al missionario in viaggio o in missione funzionava in modo anche più complesso con una rete di intermediari quali erano gli agenti di Propaganda nei principali porti pontifici, italiani e oltre (Ancona, Civitavecchia, Livorno, Marsiglia, Napoli) e tramite le nunziature o alcune rappresentanze europee di particolare fiducia di Propaganda come, ad esempio, l'ambasciatore francese a Costantinopoli[32]. Infine, a queste spese, che andavano direttamente a beneficio dei missionari nelle varie parti del mondo, erano da aggiungere anche quelle per i collegi dipendenti da Propaganda in Italia e in Europa, alcuni dei quali ricevevano finanziamenti modesti da essa come il collegio di Fermo per i Balcani e quello armeno a Leopoli. A Ravenna, quando si chiuse il locale seminario dei maroniti, i luoghi di monte lasciati dal fondatore, il maronita Vittorio Scialac, rientrarono a Propaganda[33].

Quanto costava invece la Congregazione stessa, l'apparato burocratico, il ministero romano? Vi erano le grandi spese straordinarie (spesso pagate di tasca dei Barberini) per l'ingrandimento del palazzo e in generale per riqualificare tutta l'*insula* di Piazza di Spagna e le case circonvicine (dove nel 1665 non mancavano degrado e malavita), ma che spesso erano da considerare come una forma di investimento (ad esempio in occasione della crisi dei luoghi di monte del 1670 e comunque per gli affitti che rendevano). Inoltre c'erano le spese vive, correnti che nel 1651 ammontavano a 1000 scudi circa per il personale (officiali e ministri) e 650 di spese ordinarie per il palazzo e 400 di varie. Nel 1666 si arrivò a 1500 scudi circa per i ministri mentre nel 1677 vennero toccati i 1683 scudi[34].

[30] Sui problemi iniziali nel rapporto tra le due Congregazioni, cfr. J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 107-108. Vedi anche I. Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011 (in particolare pp. 179-180).

[31] Su questo caso APF, *SC Stato Temporale*, vol. 4, ff. 85r/86v. Gli indici dell'archivio abbondano di questi casi *sub voce* «Elemosine».

[32] Cfr. *infra* il cap. II/3.

[33] APF, *CP*, vol. 20, ff. 51r-62v.

[34] APF, *SC Stato Temporale*, vol. 2, f. 567rv e *CP*, vol. 20, ff. 51r-62v e 143r-149v.

Le spese più rilevanti erano tuttavia di gran lunga per le due istituzioni «culturali» interne alla Congregazione: il Collegio Urbano e la Stamperia poliglotta[35].

Il primo era il seminario per la formazione del clero missionario indigeno, giovani provenienti dai paesi di evangelizzazione che, dopo un'adeguata preparazione nel cuore del cattolicesimo, avrebbero dovuto tornare nei loro paesi portando una fede autenticamente ortodossa e romana e costituendo *in loco* un clero secolare fedele a Propaganda dal quale trarre eventualmente anche dei vescovi. Costituito da Juan Bautista Vives nel 1627 nello stesso palazzo di piazza di Spagna da lui donato alla Congregazione, il Collegio Urbano fu poi nel 1641 incorporato in Propaganda. Questo Collegio era una grossa voce in bilancio per gli alti costi di mantenimento che comportava (mediamente 5000 scudi l'anno) e che portarono ogni tanto grosse critiche e minacce di chiusura (anche se invece esiste ancora oggi). Per questo motivo vennero istituite delle borse attraverso donazioni. Fu lo stesso Vives a offrirne per primo per dieci allievi di qualsiasi nazione. Queste dieci borse corrispondevano a 103 luoghi di monte integrati da altri beni[36]. Nel 1637 e poi nel 1639 il cardinale S.Onofrio (Antonio Barberini *senior*), munificentissimo finanziatore di Propaganda, stabilì rispettivamente dodici posti per allievi dell'Oriente, del Caucaso e del Levante, e tredici per abissini e bramini indiani. In questo Collegio, cui i pontefici accordarono i privilegi dei collegi stranieri di Roma e la possibilità di conferire lauree al pari della Sapienza, si materializzava l'idea che un grande investimento economico portasse dei frutti spirituali nel contesto del progetto di recupero dell'intervento pontificio nelle mondo delle missioni: i giovani allievi erano spesso definiti quali primizie di un vivaio che sarebbe cresciuto poi nel mondo delle missioni costituendo dei preziosi punti di riferimento per l'azione universale di Propaganda[37]. Ma le crisi non mancarono: nel 1665 si osservò che i costi di mantenimento erano molto superiori alle borse: 80 scudi per ognuno dei 35 allievi significava una spesa di 2800 scudi cui si aggiungevano 1150 scudi per gli insegnanti e 700 per altre spese[38]. Tuttavia questi momenti difficili, nei quali si parlava apertamente di chiusura, venivano superati con tagli o con sussidi proprio per l'importanza che il Collegio aveva per la Congregazione,

[35] G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498.

[36] Cerri, *Relazione*, f. 173v.

[37] Jezernik, *Il Collegio Urbano*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 465-482.

[38] APF, *CP*, vol. 20, ff. 51r-62.

anche se le spese, gestite dal rettore e supervisionate dal segretario di Propaganda, erano sempre la voce più alta del bilancio rispetto a risorse economiche sempre insufficienti.

Analoghe difficoltà si riscontrarono nell'altra istituzione creata presso Propaganda: la Stamperia, fondata nel 1626 e specializzata nei libri nelle varie lingue dei paesi da evangelizzare (grammatiche e dizionari, ma anche traduzioni di libri liturgici, teologici, ecclesiastici in genere). Anche per la tipografia esisteva una struttura direttiva specifica, con uno specifico cardinale prefetto e un soprintendente, con l'intervento del segretario della Congregazione. Inoltre vi era un personale di compositori, proti, revisori, formato soprattutto da stranieri che conoscevano le lingue e gli alfabeti. Alle grandi spese proprie di una tipografia si aggiungevano in questo caso quelle per i caratteri di stampa nelle lingue che non usavano l'alfabeto latino o che non erano in quest'ultimo translitterate. Si trattava soprattutto delle lingue orientali, dall'arabo, al persiano, dall'armeno al georgiano, lingue per le quali bisognava fabbricare i punzoni (nel 1677 ve ne erano 48 tipi diversi)[39]. Il citato Domingo de Jesús María nel suo ultimo viaggio a Vienna prima di morire chiese all'imperatore una sovvenzione memore del fatto che questi aveva procurato in passato caratteri illirici. I Medici per parte loro donarono i punzoni della Stamperia Medicea, attiva a Roma negli anni precedenti[40].

Dal punto di vista economico la Tipografia avrebbe dovuto fornire gratis tutti i suoi libri non essendo considerato lecito vendere libri prodotti per un fine apostolico che dovevano in primo luogo essere affidati a missionari o a vescovi in partenza per le missioni. Per questo motivo nei primi anni i libri uscivano con il nome del tipografo (e non con quello di Propaganda) nel frontespizio, spesso anche per ragioni di opportunità politica. In quegli anni, ma anche in seguito, le spese per la Stamperia furono intorno ai 1000–1200 scudi, che gravavano sul bilancio complessivamente magro di Propaganda. Si aprì una discussione sulla liceità e l'opportunità di vendere tali libri, nella quale entrò con tutta la sua autorità il segretario della Congregazione Francesco Ingoli, prelato colto, ex consultore alla Congregazione dell'Indice. Le motivazioni contrarie alla vendita sostenevano che era inopportuno che una congregazione pontificia praticasse una qualunque forma di commercio, che i missionari avrebbero potuto esser accolti con minor benevolenza e soprattutto che i protestanti avrebbero potuto

[39] W. Henkel, *The Polyglot Printing-office of the Congregation*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 335-350.

[40] Giordano, *Domenico di Gesù Maria*, p. 246; A. Tinto, *La tipografia medicea orientale*, Lucca, Pacini Fazzi, 1987.

accusare Propaganda di far mercimonio di libri religiosi. Ma le ragioni a favore espresse da Ingoli prevalsero ed erano di natura anche economica: la vendita a prezzi di costo o contenuti esentava dalle accuse di commercio e soprattutto attraverso il mercato librario si raggiungeva più facilmente quella distribuzione che non si poteva fare con le donazioni. Ad esempio, le grammatiche e i dizionari sarebbero stati comprati da tutti gli interessati ad apprendere le lingue. Regalarli a caso non avrebbe avuto senso e poi i librai se ne sarebbero impossessati e li avrebbero venduti, con la conseguenza che l'accusa di far commercio sarebbe egualmente ricaduta su Propaganda. I libri di teologia invece avrebbero dovuto essere distribuiti ai missionari, anche se un centinaio di copie (le tirature erano mediamente tra le 500 e le 1000 copie) andavano fatte circolare nel mercato librario. La maggior circolazione del libro, garantita dalla vendita, significava aumentare il frutto spirituale che questi libri apportavano come supporto all'opera dei missionari o anche per se stessi in quanto come diceva Ingoli «i libri arrivano ove non arrivano i missionari». Questa decisione portò anche a inglobare la stamperia all'interno del Collegio Urbano nel palazzo di Propaganda nel 1641. Fu così che Propaganda divenne uno dei maggiori editori europei in particolare di opere in alfabeto non latino, addirittura con cataloghi periodicamente redatti che circolavano nella repubblica delle lettere interconfessionale dell'epoca, così come i libri in arabo, come la traduzione degli *Annales ecclesiastici* di Cesare Baronio, circolavano diffusamente in Oriente. Al contempo la vendita permetteva non tanto di trarne un guadagno di per sé, quanto di reinvestire il ricavato nella stessa Stamperia. In questa decisione di Ingoli si osserva in modo esplicito il nesso tra investimento economico e investimento spirituale, pur posto sempre in un contesto provvidenzialista. Citando monsignor Giovan Battista Agucchi, l'ex segretario di Gregorio XV, Francesco Ingoli così sintetizzava il concetto: «spendendosi per servitio di Dio e delle anime, Dio ne darà, (...) non spendendosi, resteranno le migliaia di frutti morti e Dio stringerà la mano e non ce ne darà». Quindi, parafrasando Ingoli, le cospicue eredità che la Congregazione incassava derivavano sì dalla volontà divina che però veniva, per così dire, sollecitata dalla iniziativa economica della Congregazione stessa che doveva evitare i «frutti morti», che per essa corrispondevano alle anime lasciate nelle tenebre dell'infedeltà nelle varie parti del mondo[41].

Da quest'ultima frase emergeva con vigore l'importanza data all'aspetto finanziario all'interno di Propaganda. Il sistema di raccolta delle elemosine

[41] APF, *CP*, vol. 3, ff. 281r-289v; Henkel, *The Polyglot Printing-office*, p. 343.

poteva essere assai impreciso e aleatorio, così come quello della ricezione di lasciti o eredità poteva essere occasionale, ma al centro di questo sistema vi era una struttura (che si organizzò dai primi tempi di esistenza di Propaganda), che concepiva la Congregazione in quanto dicastero responsabile delle missioni, non soltanto come centro di elaborazione di dottrine missionarie o di politiche rispetto agli stati, ma anche come una sorta di azienda con il proprio bilancio aggiornato e presentato annualmente. Propaganda era quindi un organismo dispensatore di aiuti alle missioni non genericamente inteso, ma che si basava su una strategia economica, anche se doveva sempre fare i conti con una relativa penuria di mezzi rispetto all'ampiezza degli obiettivi. L'idea di fondo sembrava quella di costituire il dicastero come economicamente autonomo e provvisto di fondi stabili, mediante introiti che ne rendessero continuativa l'azione: un progetto economico di lungo respiro (con il papa sempre pronto a coprire eventuali buchi di bilancio). Tuttavia, come commenta lo storico Claude Prudhomme: «Dans l'immédiat, Rome n'a pas le moyens de son ambition»[42].

Nel lungo periodo, rispetto al progetto di recupero di iniziativa pontificia nel mondo missionario, l'azione di Propaganda fu certamente limitata, anche se essa assicurò una presenza continua del papato in questo sforzo da cui in precedenza si era astenuto. Il mondo delle missioni, dominato dagli ordini regolari, si appoggiava evidentemente all'aiuto economico delle potenze coloniali cattoliche, pur riconoscendo l'autorità spirituale di Roma. Con Propaganda si mise in opera un sistema parallelo che inizialmente dovette accettare l'ingombrante sostegno degli stati coloniali e che ebbe bisogno di secoli per affermarsi. Tale sistema mostrava tuttavia già una sua, pur parziale, autonomia in quanto, già nel XVII e XVIII secolo, funzionava con risorse economiche che provenivano soprattutto da Roma e dallo Stato pontificio (luoghi di monte, censi, eredità); il solo introito stabile che ebbe una dimensione internazionale sembrava essere quello della tassa sull'anello cardinalizio, in una Curia che peraltro era soprattutto italiana[43].

Un importante sviluppo lo si vedrà soprattutto all'inizio del XIX secolo dopo la burrasca napoleonica. Seguitando la prassi precedente, Pio VII assegnò a Propaganda 24000 scudi, ma la Camera apostolica era insolvente così passò alla Congregazione i proventi della Camera degli Spogli che erano di fatto inesigibili, tanto che alla fine si tornò alla provvigione della Camera.

[42] Cl. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004, p. 53.

[43] Cfr. A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma, Viella, 2011.

Queste disposizioni, quindi, non cambiarono le cose. Tuttavia ci fu uno sviluppo del sistema di raccolta delle offerte dei fedeli su larga scala da parte de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi di Lione che, pur essendo un'organizzazione privata e laica francese, portò risorse fresche alle missioni. Questo cambiamento ebbe un forte effetto sul finanziamento dell'apostolato anche perché l'Oeuvre restò sempre nell'orbita romana con minori o maggiori tensioni. Nel 1922 essa fu accentrata a Roma presso il palazzo di Propaganda, insieme ad altri organismi simili nel frattempo costituitisi[44].

Con Propaganda si formò nel XVII secolo un organismo di governo della Curia romana che cercò di attuare il progetto pontificio di acquisire un ruolo autonomo di gestione della politica missionaria e di promuovere l'efficacia dell'autorità universale del papa sia a livello della metodologia dell'apostolato e dell'organizzazione delle missioni, sia nella prospettiva (pur ancora molto limitata nell'età moderna) di una gestione economica diretta delle stesse. Se questo secondo obiettivo restava molto lontano, nondimeno si consolidò una attiva giurisdizione che trovava conferma anche nel rapporto tra l'investimento economico e quel «profitto spirituale» (cioè la salvezza delle anime di eretici e infedeli) di cui i missionari e i funzionari della Congregazione tenevano un'attenta contabilità.

[44] Cfr. S. Trinchese, *Roncalli e le missioni. L'Opera della propagazione della fede tra Francia e Vaticano negli anni '20*, Brescia, Morcelliana, 1989 e Id., *L'Opera della propagazione della fede dalla centralizzazione a Roma nel 1921 alla mostra missionaria del 1925*, nel volume collettivo *Achille Ratti pape Pie XII*, Rome, EFR, 1996, pp. 693-718. Per l'organizzazione economica della Congregazione nel XIX secolo cfr. A. Merlino, *Il Patrimonio della Sacra Congregazione (dal XIX sec. ad oggi)*, in *Memoria Rerum*, III/1, pp. 67-98; G. Zampetti, *Le pontificie opere missionarie*, in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 415-449 e Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994, pp. 67-74.

2

AI VERTICI DELL'APPARATO: CARDINALI E SEGRETARI

Il recupero dell'universalità dell'*officium pastorale* del papa si realizzò attraverso la concreta attività giurisdizionale della Congregazione de Propaganda Fide cui era affidato il *negotium propagationis fidei*[1], un'azione di *governance* delle missioni svolta in nome del pontefice dai cardinali membri della congregazione con il fondamentale coordinamento del segretario, al vertice di una burocrazia che si allargò progressivamente nel corso dei secoli.

1. *I cardinali.*

Il coinvolgimento dei porporati nell'azione del pontefice contro eretici e scismatici era stato teorizzato ben prima della fondazione di Propaganda, ad esempio ne tratta Paolo Cortesi nel *De Cardinalatu* scritto nel 1510[2]. Come si è detto nella prima parte di questo volume, già nel corso del XVI secolo vi erano stati molti altri tentativi di formare commissioni cardinalizie che si occupavano o di singoli aspetti delle missioni, come ad esempio le congregazioni fondate da Pio V nel 1568 per la conversione degli infedeli e per la conversione degli eretici e confermata da Gregorio XIII (*congregatio germanica*) che fondò anche una congregazione per i fedeli di rito greco. A questo sistema di congregazioni create per una singola area o per uno specifico problema si sovrappose con Clemente VIII la fondazione nel 1599 di un'effimera Congregazione *de fide propaganda*, incaricata dell'intera giurisdizione missionaria. Nello stesso anno Giovanni Botero riaffermava nella sua opera *Dell'Uffitio del Cardinale* l'importanza del compito apostolico dei porporati: «la religione, che deve esser la mira e l'oggetto del cardinale, e per lo cui servitio si ha da favorire ogni altra virtù, si può propagare tra' fedeli

[1] Le espressioni latine sono tratte dal verbale della prima congregazione generale di Propaganda, APF, *Acta*, vol. 3 (1622), f. 1r.

[2] Cfr. i capitoli XIII (*De scismate*) e XIV (*De heresi*) dell'opera dedicata al papa Giulio II.

Ad esempio, al gruppo formato da Spada, Facchinetti, Albergati Ludovisi e Sforza vennero affidate le regioni dell'Italia e della Francia; a quello composto da Capponi, Gabrielli, Albizzi e Chigi la regione delle Fiandre (che comprendeva le Province Unite e le isole britanniche) e la Germania settentrionale; a quello formato da Medici, Bragadin, Spada e Rospigliosi, la Dalmazia e l'Albania insieme alla Grecia e alle isole dell'Egeo. Si può osservare che, in questi tre casi, le due regioni interessate erano limitrofe, formando così una macro-area. Come si può notare il cardinale Spada era presente in due gruppi. In effetti questo capitava anche a un cardinale che fosse inserito in un gruppo affidatario di una sola regione: ad esempio troviamo il sunnominato Medici anche nel gruppo della regione Svizzera-Borgogna-Alsazia. Melzi sta in due gruppi diversi assegnatari della regione Spagna e colonie e della regione Austria e Ungheria[7].

Gli affidamenti erano assegnati soprattutto ai cardinali residenti a Roma, che garantivano una partecipazione alle sedute della Congregazione. I non italiani erano spesso residenti nelle loro sedi arcivescovili e l'attribuzione di un territorio si traduceva in possibili rapporti epistolari con Propaganda: ad esempio, tra i primi nominati, i cardinali Sourdis e Hohenzollern lasciarono Roma dopo alcuni mesi il primo e dopo due anni il secondo. Certamente tra i non italiani emerge la forte figura di Borja, che svolse anche funzioni di ambasciatore di Spagna in situazioni di grande tensione con il papato di Urbano VIII[8] e che era un baluardo anche all'interno della Congregazione per gli interessi della monarchia cattolica, che riuniva anche la corona portoghese e che era stata uno dei principali oppositori alla fondazione di una Congregazione che si occupasse di missioni, difendendo i diritti di patronato regio spagnolo e portoghese sulle missioni extraeuropee, così come fece il suo successore Gil Carrillo de Albornoz. Per parte loro i membri italiani potevano avere un ruolo rispetto agli stati. Ad esempio, molti cardinali membri di Propaganda erano stati nunzi apostolici mantenendo forti legami con

[7] Per la divisione del 1622, APF, *Acta*, vol. 3 1622-25, ff. 3r-6v, pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 660-661. Per la divisione del 1655, che conteneva anche una quattordicesima zona per la Cina e l'Estremo Oriente, affidata ai cardinali Spada e Gabrielli, poi subito abolita, cf. APF, *Acta*, vol. 24 (1655), ff. 37r-38r. Per la divisione del 1657, APF, *Acta*, vol. 26 (1657), ff. 125r-129v e J. Metzler, *Die Kongregation in der Zweiten Halfte des 17. Jahrhunderts*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 274-276; cfr. anche E. Sastre Santos, *Un memorial de Lucas Holstenius sobre la propagación de la fé*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXXV (1982), pp. 255-345.

[8] M. A. Visceglia, *"Congiurarono nella degradazione del Papa per via di un Concilio": la protesta del cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella guerra dei Trent'anni*, «Roma moderna e contemporanea», XI (2003), 1-2, pp. 167-194.

le corti dove avevano rappresentato il papa. Tra i primi possiamo citare il legame tra Maffeo Barberini e la Francia, che si manifestò durante il suo lungo pontificato e portò Propaganda a una politica filofrancese che approfittò dello slancio apostolico dei dévots legati alla Corte e finanziatori di varie imprese coloniali e missionarie. Oppure il legame tra Giovanni Garzia Millini e la monarchia iberica a seguito della nunziatura tenuta tra 1605 e 1607 che consentirà al prelato di svolgere una attività di vero e proprio contatto tra Madrid e Roma anche in qualità di membro di Propaganda[9].

In questo quadro diversificato di situazioni personali dei porporati ci pare di poter dire che il ruolo di cardinale ponente all'interno di Propaganda non aveva necessariamente una responsabilità paragonabile a quello di un protettore del territorio di competenza, anche se talora il ponente acquisiva una posizione speciale come, ad esempio, il ruolo di presidente delle congregazioni particolari (commissioni ristrette a carattere temporaneo o permanente) che si svolgevano all'interno di Propaganda, come si dirà più sotto. In effetti, il sistema 'a gruppi' adottato nel 1657 mostra come il ruolo di ponente fosse intercambiabile e non identifica affatto un protettore di una determinata regione. Inoltre si osserva come nel passaggio dalla distribuzione del 1655 a quella di soli due anni dopo alcuni cardinali vengano destinato a un'area diversa: Sforza passa dalla Spagna alla Francia e all'Italia; Vidman e Este si spostano dalla Dalmazia e Albania rispettivamente all'Austria e Ungheria e al Portogallo e colonie. È vero che ci sono dei casi di continuità come Astalli per la Polonia e Ginetti per la Svizzera, ma il *turnover* sembra prevalere. Infine si può notare in questa divisione come i cardinali siano tutti italiani (tranne Harrach, raramente presente a Roma). Diverso è il caso in cui un cardinale entrava a far parte della Congregazione già con la qualifica di protettore di una o più nazioni. Allora, come già detto, veniva assegnato alle «cause» relative ai territori o alle «nationes» che rientravano nella sua protettoria[10].

Si deve anche ricordare che Propaganda era investita della giurisdizione sui collegi di formazione missionaria sia quelli nazionali per i secolari (inglese, scozzese, irlandese, maronita, germanico), sia quelli interni agli ordini regolari (francescani e carmelitani scalzi) per i quali ordinava delle visite che venivano svolte dai cardinali, spesso protettori dei collegi. A questa ispezione seguiva normalmente una relazione presentata in Congregazione (dal

[9] APF, *SC Congregazione*, vol. 1, f. 226rv e *CP*, vol. 105, f. 336r.

[10] Per un quadro prosopografico dei cardinali protettori, J. Wodka, *Zur Geschichte der nationalen Protektorate des Kardinäle an der römischen Kurie*, Innsbruck-Leipzig, Verlag Felizian Rauch, 1938.

1622 Propaganda era stata investita della sovrintendenza di questi seminari)[11]. Ad esempio nel 1631 il cardinale Roberto Ubaldini visitò il collegio di San Pietro in Montorio, dove gli aspiranti missionari francescani per il Vicino Oriente imparavano l'arabo e le altre lingue orientali. Ubaldini era il ponente per la zona del Levante ed anche protettore del collegio maronita, quindi legato a tale regione. Durante la visita assistette a una esibizione linguistica degli allievi[12].

Sotto la lunga prefettura del cardinale Altieri, iniziata nel 1672, il sistema di assegnazione delle «provinciae» fu trascurato e fu ripristinato soltanto nel 1698 restando in seguito una secolare procedura della Congregazione. In quel periodo furono molto numerosi i cardinali provenienti dall'attività diplomatica, quasi tutti italiani. Il numero degli stranieri fu molto ridotto, intorno a tredici unità tra seconda metà del Seicento e inizio del Settecento (un inglese, uno spagnolo, un polacco e il resto tra imperiali e francesi). Non è facile ricostruire l'elenco completo dei membri: i brevi di nomina non sono stati conservati nell'archivio di Propaganda in quanto normalmente trattenuti dai singoli cardinali, ci sono tuttavia i biglietti di nomina che registravano gli ingressi nella Congregazione[13]. Del resto Propaganda annoverava un buon numero di cardinali, fatto che portò anche delle critiche. Un anonimo memoriale, probabilmente redatto tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo affermava che la Congregazione, formata da ben 33 cardinali, funzionava male con discussioni interminabili che stancavano i cardinali stessi i quali sovente finivano per rinviare la decisione. Spesso poi ci si dimenticava di riprendere l'argomento nelle sedute successive e le decisioni o non venivano prese o restavano senza esecuzione[14]. Il documento suggeriva di suddividere la Congregazione in sezioni di dodici cardinali ciascuna. Questo provvedimento non fu adottato, ma certamente venne

[11] R. M. Wiltgen, *Propaganda is Placed in Charge of the Pontifical Colleges*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 483-505.

[12] APF, *SC Visite e Collegi*, vol. 7, ff. 463r-474v [cfr. G. Pizzorusso, *Le lingue a Roma: studio e pratica nei collegi missionari nella prima età moderna*, «Rivista storica italiana», CXXXII (2020), 1, p. 258-259].

[13] APF, *SC Cardinali, Segretari*, vol. 1, *passim*.

[14] Anche gli studiosi moderni condividono l'osservazione come denunciano i titoli di questi saggi: B. Heyberger, *'Pro nunc nihil respondendum': recherche d'informations et prise de decision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIIIe siècle)*, «MEFRIM», CIX (1997), 2, pp. 539-554; A. Girard *'Nihil est innovandum'? Maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVIe – mi-XVIIIe s.)*, in *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, éds. M. H. Blanchet – F. Gabriel, Paris, Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Bysance, 2013, pp. 337-352.

incrementata l'attività delle congregazioni particolari, di cui parleremo più avanti. Il memoriale denunciava anche il collegamento tra i cardinali e le corone, specialmente di Spagna e Portogallo, e quello tra i cardinali e i superiori degli ordini regolari, cioè il sistema delle protettorie di questi ultimi e le controversie che esso procurava[15].

All'interno della gestione collegiale del lavoro di Propaganda sopra descritta vi erano tuttavia delle figure che si ponevano al vertice del consesso dei porporati. Come per tutti i dicasteri pontifici, il riferimento principale era certamente il pontefice che nei primi decenni manifestò questo suo ruolo anche attraverso la sua presenza fisica alle congregazioni generali (dette «coram Sanctissimo») che si tenevano mensilmente nel palazzo pontificio e non presso Propaganda. A partire dagli anni 1660 questo uso prese un carattere eccezionale (solo undici volte nei quarant'anni dal 1678 al 1707) e progressivamente si perse. Anche se ci fu chi ne voleva il ripristino subentrò la tradizione, destinata a rimanere, dell'Udienza settimanale del segretario che portava alla firma del papa i documenti che lo richiedessero fornendo le relative spiegazioni[16].

Se il papa restava l'ineludibile punto di riferimento, la direzione corrente della Congregazione fu affidata, come in altre congregazioni di Curia, a un cardinale prefetto nominato dal pontefice. Nei primi mesi del 1622 non ci fu formalmente un prefetto, ma tra i membri della congregazione ebbe questa funzione il decano, il cardinale genovese Sauli che ospitava nel suo palazzo le riunioni. A partire dal novembre 1622 si può parlare formalmente di un prefetto con la significativa nomina da parte di Gregorio XV del cardinale a lui più vicino, il nipote di fresca nomina Ludovico Ludovisi che il papa, a detta di Gregorio Leti, chiamava «il suo diletto Giovanni» sottolineando la tradizione della parentela del Battista cugino di Cristo[17]. Da osservare che il neo-prefetto venticinquenne, arcivescovo di Bologna, aveva in precedenza avuto come precettore, che lo aveva accompagnato nella diocesi felsinea, proprio Francesco Ingoli allora al servizio dei Ludovisi e che ora fungeva da segretario di Propaganda. Se si pensa che venne inserito nei ranghi della Congregazione anche il segretario del papa, il colto Giovanni Battista Aguc-

[15] APF, *SC Congregazione*, vol. 1, ff. 141r-142r.

[16] APF, *SC Congregazione*, vol. 1, ff. 210r e 355r-358v. Le carte relative alle Udienze divennero una specifica serie dell'archivio.

[17] Citazione da G. Leti, *Il Nipotismo di Roma overo Relatione delle raggioni che manovra i pontefici all'aggrandimento de Nipoti*, [s.l.], 1667, vol. II, p. 33 ripresa da A. Menniti Ippolito, *Il tramonto della curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, 1999, p. 120.

chi, redattore delle istruzioni per i nunzi, si può dire che ci fosse un'atmosfera familiare e «bolognese» ai vertici operativi della Congregazione missionaria, situazione non rara nell'amministrazione pontificia[18].

Incaricato, per delibera pontificia, di sottoscrivere legalmente e munire con il proprio sigillo i decreti, le lettere e le altre «scritture» inviate a nome di Propaganda[19], il prefetto aveva altre facoltà o per consuetudine o perché attribuite direttamente dalla Congregazione, ad esempio nominare il personale del dicastero, sovvenzionare finanziariamente le missioni, e organizzare, con la decisiva collaborazione del segretario, il lavoro della congregazione decidendo le materie da trattarsi nei vari tipi di sessioni: le congregazioni generali che riunivano, di solito ogni due settimane, tutti i membri, cardinalizi e non, del dicastero sui temi più rilevanti che venivano esposti dal cardinale ponente, le congregazioni particolari, riunioni ristrette su cui torneremo più avanti, e i congressi che si tenevano frequentemente tra cardinal prefetto e segretario per evadere la massa delle suppliche, memoriali, richieste pervenute alla Congregazione. I primi due prefetti facevano parte delle famiglie pontificie. Ludovico Ludovisi restò in carica dal novembre 1622 fino al 1632, quando Urbano VIII lo fece tornare a Bologna dove era arcivescovo (pochi mesi dopo Ludovisi morì). Antonio Barberini iunior venne designato al suo posto e affiancato dallo zio Antonio Barberini senior, o cardinale di S. Onofrio (morto nel 1646). Come è noto Antonio iunior fuggì in Francia nel 1645 alla fine del pontificato di Urbano VIII e fu così destituito dalla carica dal nuovo papa Innocenzo X, che tuttavia lo riammise nel 1653. In questo lasso di tempo esercitò attivamente la carica di pro-prefetto Luigi Capponi (occasionalmente rimpiazzato per causa di malattia da Francesco Barberini, Flavio Chigi, Camillo Astalli-Pamphili). Ma il successore di Antonio iunior (deceduto nel 1671) fu il cardinale Altieri (Angelo Paluzzi degli Albertoni) che resse la congregazione fino al 1698. Abbiamo solo quattro prefetti titolari in tutto il corso del XVII secolo (pur con almeno due lunghi *interim*). Anche nel XVIII secolo si mantennero queste lunghe prefetture con Carlo Barberini (1698-1704) e soprattutto con Giuseppe Sacripanti (1704-1727), Vincenzo Petra (1727-1747) e Silvio Valenti-Gonzaga (1747-1756), seguiti da Giuseppe Spinelli (1756-1763) e ancora dai più che decennali mandati di

[18] S. Tabacchi, *Per la storia dell'amministrazione pontificia nel Seicento: organizzazione e personale della congregazione del Buon Governo (1605-1676)*, in *Offices et Papauté (XIVe-XVIIe siècle). Charges, hommes, destins*, dirs. A. Jamme – O. Poncet, Rome, EFR, 2005, pp. 613-634 (in particolare 632-634).

[19] I brevi di nomina dei cardinali prefetti non si trovano in archivio, ma risultano le date di inizio della prefettura, APF, *SC Congregazione*, vol. 1, f. 69rv

Giuseppe Maria Castelli (1763-1780) e di Leonardo Antonelli (1780-1795) con i quali si arriva al convulso periodo dell'occupazione francese con Giacinto Sigismondo Gerdil (1795-1802), caratterizzato dalle pro-prefetture di Cesare Brancadoro e Stefano Borgia nel biennio 1798-1800[20].

Diversamente dal XVII secolo, in cui si trovano prefetti provenienti da famiglie pontificie, nel XVIII secolo prevalsero ormai cardinali che avevano avuto una formazione giuridica e svolto funzioni ad essa connesse nella Rota o in altri uffici. Nessuno di questi prefetti aveva svolto in precedenza la funzione di segretario della Congregazione, un passaggio che sarà più frequente in seguito a partire da Stefano Borgia che fu segretario nel 1770-1789, pro-prefetto nel 1798-1800 e poi, a seguito dell'abbandono di Roma da parte della Curia, prefetto nel 1800-1804 quando il papa lo incaricò di seguire gli affari di Propaganda da Padova[21].

Il prefetto veniva definito anche prefetto generale per distinguerlo da altre cariche di egual nome, interne a Propaganda, assegnate a cardinali: il prefetto dell'economia che dal 1676 era responsabile di seguire lo stato finanziario della Congregazione[22], il prefetto della Stamperia che dalla fonda-

[20] Metzler, *Die Kongregation in der Zweiten Halfte*, pp. 250-256 e Id., *Die Kongregation im Zeitalter des Aufklarung*. in *Memoria Rerum*, II, pp. 25-28.

[21] Come è noto, Borgia accompagnò Pio VII in Francia per l'incoronazione di Napoleone e trovò la morte a Lione; alla vigilia della partenza aveva intestato (con ratifica pontificia del 31 ottobre 1804) le sue facoltà di prefetto al decano di Propaganda cardinale Antonio Dugnani, APF, *SC Congregazione*, vol. 1, ff. 596r-597v. Sul periodo di Borgia, J. Metzler, *Die Kongregation in der Zeit Napoleons (1795-1815)*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 84-93; cfr. con altra bibliografia G. Pizzorusso, *"Ecco recise queste piante". La crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica romana e dominazione napoleonica (1798-1817)*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma, 11. Roma religiosa nell'età rivoluzionaria (1789-1799)*, a cura di L. Fiorani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 125-140. Borgia fu un erudito e collezionista di opere d'arte, ma anche di oggetti di antiquaria e di interesse etnografico per la raccolta dei quali usò il tramite dei missionari, in particolare il suo segretario, carmelitano scalzo ex missionario in India, Paolino di S. Bartolomeo. La sua raccolta, nella quale erano compresi anche manoscritti (come il notissimo Codice Messicano Borgiano) e stampati attualmente conservati presso la Biblioteca Vaticana, nel XIX secolo ebbe in parte sede nel Museo Borgiano costituito nel palazzo di Propaganda costituendo un elemento di forte attrazione per studiosi e stranieri, cfr. *La collezione Borgia curiosità e tesori da ogni parte del mondo*, a cura di A. Germano – M. Nocca e *Le quattro voci del mondo: arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia 1731-1804*, a cura di M. Nocca, entrambi pubblicati a Napoli, Electa, 2001.

[22] Una lista dei prefetti dell'economia annovera i seguenti: Giulio Spinola 1676-79; Federico Baldeschi Colonna 1679-94; Ferdinando D'Adda 1694-97; Bandino Panciatichi 1697-1712; Sebastiano Antonio Tanara 1712-24; Bernardino Scotti 1724-26; Nicolò Spinola 1726-35; Giorgio Spinola 1735-39; Carlo Rezzonico 1739-1743; Prospero Colonna di Sciarra 1743-1763; sulla figura del prefetto una sintesi in APF, *SC Congregazione* vol. 1, ff. 873r-883r.

zione della stessa (1627) sovrintendeva alla Tipografia (il primo fu il cardinale Guido Bentivoglio, il secondo Francesco Brancaccio). Questi prefetti, tuttavia, tranne che per la normale routine burocratica, non avevano una funzione decisionale, ma proponevano le questioni relative al loro incarico nelle riunioni della Congregazione. Nei primi decenni esistettero anche altre cariche per i porporati (come ad esempio il *mensarius* che si occupava delle questioni economiche) che però ebbero breve durata. Nessuna di esse aveva l'importanza politica e deliberativa di quella del prefetto generale che nel corso dei secoli divenne una carica di grande rilievo nella Curia, in particolare nel XIX secolo, all'apice della azione di Propaganda, tanto da venire definito il «papa rosso», anche se solo per Mauro Cappellari (prefetto 1826-1831 e papa fino al 1846), si realizzò l'elezione al soglio pontificio con il nome di Gregorio XVI, scelto proprio per richiamare il pontefice fondatore della Congregazione missionaria.

Come si è accennato un'istanza decisionale importante nell'attività di Propaganda erano le congregazioni particolari, commissioni ristrette che si occupavano specificatamente di questioni che avevano bisogno di essere seguite in modo continuativo, affidate alla responsabilità di alcuni cardinali e alla competenza di consultori scelti appositamente. Si può vedere in esse la permanenza all'interno di Propaganda del modello di giurisdizione missionaria rappresentato da quelle commissioni cardinalizie, ricordate all'inizio del capitolo, che i papi del XVI secolo avevano fondato per gli italo-greci o per gli eretici dell'area tedesca e che era poi stato superato dalla concezione di un unico organismo curiale. La grande maggioranza delle congregazioni particolari sono relative a singoli territori, o a specifici problemi (clero indigeno, riti orientali, qualche comunità religiosa) a comunità di rito orientale (italo-greci, armeni, maroniti, melchiti, copti, ruteni), o anche istituzioni legate a Propaganda (il Collegio Urbano e gli altri collegi missionari anche fuori Roma, la Tipografia poliglotta) o infine le materie economiche (lo «stato temporale» della Congregazione).

Le congregazioni particolari potevano essere formate per risolvere una determinata questione e venivano sciolte a conclusione del loro lavoro, ma potevano essere anche permanenti, come la Congregazione particolare sulla Cina e le Indie (1665-1856), quella *super correctione librorum orientalium* (1719-1862) o quella sullo stato temporale che dura dagli inizi di Propaganda a metà del XIX secolo. Altre, pur non essendo permanenti, vengono convocate ricorrentemente (ad esempio quella sulla Terra Santa lungo due secoli dalla metà del XVII alla metà del XIX secolo). La loro esistenza si sviluppò soprattutto nella seconda metà del XVII secolo e si ampliò per tutto il XVIII, esaurendosi nel XIX secolo e costituì una presa d'atto dell'ampiezza del lavoro

burocratico di Propaganda a livello mondiale e della necessità di specializzare alcuni cardinali su certi temi o aree geografiche. Alcune commissioni riunite per un singolo tema, magari per una sola volta, non avevano una denominazione formale. Normalmente le riunioni si svolgevano nel palazzo di uno dei cardinali e venivano verbalizzate dal segretario della Congregazione. Spesso a capo della congregazione particolare veniva posto il cardinale ponente, come abbiamo detto in precedenza. Anche il cardinal prefetto poteva farne parte, anzi la sua presenza in varie congregazioni particolari era piuttosto assidua, come accadde durante la prefettura di Giuseppe Sacripanti (1704-1727)[23]. Nel 1748, al momento della massima diffusione dell'attività delle congregazioni particolari, un documento ci informa che in quell'anno ne erano attive dodici e si occupavano dell'Olanda, delle Indie orientali, della Cassa del Sale in Boemia, degli italo-greci a Napoli, della Terra Santa, di armeni e ruteni, delle missioni settentrionali (Germania), delle isole britanniche, del sinodo dei maroniti, del Tibet, dello stato temporale della Congregazione e dei collegi di formazione missionaria[24].

Abbiamo descritto, pur in modo sommario, le modalità in cui i cardinali membri di Propaganda esercitavano la loro attività nella pratica corrente del dicastero missionario. Alcuni potevano essere molto attivi nelle diverse istanze istituzionali fino alla carica più alta di prefetto generale della Congregazione, altri invece erano addirittura assenti da Roma. Oltre alle funzioni interne, tuttavia, all'interno di Propaganda l'azione dei cardinali era determinata anche dai rapporti che ognuno di essi aveva nel contesto politico internazionale, come si è visto con i cardinali originari dei grandi stati europei oppure con la funzione di protettore che i porporati potevano svolgere. Non si deve tuttavia dimenticare il fatto che i cardinali erano membri di più congregazioni e che quindi il ruolo politico che svolgevano all'interno di Propaganda va misurato nel contesto generale della Curia e degli orientamenti del Sacro Collegio e, naturalmente, del pontefice e della sua segreteria[25]. Il profilo di un cardinale è sempre più ampio della sua sola funzione all'interno della Congregazione, anche se spesso trattando questioni missionarie venivano prese decisioni riguardo a temi politico-religiosi, dal pa-

[23] APF, *SC Congregazione*, vol. 1, ff. 346r-347r (1738) e 375-398 (1748).

[24] APF, *SC Congregazione*, vol. 1, ff. 375r-398.

[25] Su questo punto comune alla storia della Curia pontificia nelle varie epoche cfr. le riflessioni di É. Fouilloux, *Cardinal ou cardinaux?*, «MEFRIM», CXXVII (2015), 2, doi.org/10.4000/mefrim.2325. Cfr. anche Ch. Weber, *Senatus Divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500-1800)*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1996 e M. Rosa, *La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma, Viella, 2013.

tronato regio nelle colonie iberiche, al rapporto con i gesuiti, alle questioni relative al giansenismo. Salvo alcuni casi specifici, tuttavia, le posizioni dei singoli porporati sui vari temi emergono con difficoltà nella documentazione interna e quindi bisogna valutare le loro figure nel complesso della loro vita di Curia, appoggiandosi anche a fonti esterne all'attività di Propaganda.

2. *I segretari.*

Rispetto alla figura dei cardinali, quella del segretario di Propaganda si staglia con un profilo più delineato. A lui spetta il coordinamento di tutta la complessa attività della Congregazione e delle istituzioni ad essa collegate. Per questo la sua attività risulta molto più visibile grazie alla rilevante quantità di scritti, documenti e annotazioni che si trovano in archivio. Insieme a non molti collaboratori egli esamina la grande mole di questioni che giungono dalle varie parti del mondo per proporle poi alla decisione dei cardinali e dello stesso pontefice. Siamo di fronte a un ufficio che prevede responsabilità e esperienze particolari, in certa misura «tecniche» acquisite in precedenza nella pratica dello svolgimento della funzione all'interno di un'istituzione che si caratterizza per la sua azione universale nell'ambito della Curia. Pertanto, esaminare l'attività dei singoli segretari, per l'importanza che essi rivestono, sarebbe come fare la storia di Propaganda. Nelle pagine seguenti esaminerò invece la figura del segretario di Propaganda nel contesto della burocrazia di Curia, in particolare verificare quale sia stato il percorso che portò questi personaggi (molti dei quali divennero in seguito cardinali) a assumere tale carica e quanto sia stato importante e caratterizzante questo periodo di lavoro per la loro carriera successiva. Seguire queste carriere non è importante tanto per valutarne i successi oppure i fallimenti individuali, ma soprattutto per avere una percezione di quanto fosse importante la carica di segretario di Propaganda (una Congregazione «nuova» nel Seicento) nel contesto della Curia, quali legami si potessero stabilire da quella funzione con la burocrazia romana in generale e se tale funzione rientrasse più o meno in un percorso di carriera regolare.

Come i suoi omologhi delle congregazioni più importanti, il segretario di Propaganda aveva la possibilità nello svolgimento delle sue funzioni (e di conseguenza anche a livello personale) di stare in contatto diretto con varie figure di primo piano della Curia[26]. Come scrisse il futuro Clemente IX, Giulio

[26] Sui funzionari della burocrazia curiale cfr. S. Giordano, *Uomini e apparati della politica internazionale del papato* in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 131-148 con molte osservazioni su Propaganda e la

Rospigliosi, in una lettera al fratello Camillo nel 1632 bisognava distinguere tra «le congregazioni che assicuravano un buon utile, quelle che garantivano autorevolezza, e quelle che si caratterizzavano per la molteplicità dei negozi e per le occasioni che assicuravano di poter parlare con i padroni»[27].

Anzitutto il segretario organizzava e convocava le riunioni generali della Congregazione cui partecipavano i cardinali membri sotto la presidenza del cardinale prefetto. Con quest'ultimo i contatti erano più frequenti, almeno una volta per settimana si svolgeva una riunione (il cosiddetto congresso) tra essi per decidere le questioni più spicciole. Inoltre egli organizzava e convocava riunioni ristrette, le congregazioni particolari di cui abbiamo parlato sopra, con alcuni cardinali e consultori per vagliare questioni specifiche. Infine si occupava anche della gestione economica della Congregazione riunendosi con il cardinale prefetto dell'economia, di cui si è parlato.

Il segretario si occupava anche delle istituzioni satelliti di Propaganda: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta ed era segretario della Congregazione per la correzione dei libri per le Chiese orientali, originata da una congregazione particolare poi rimasta come permanente. Nel corso del XVII secolo poi Propaganda divenne un organismo sempre più complesso con la presenza di minutanti (che furono introdotti dal segretario Massari) e dei consultori. Nella seconda metà del secolo si pensò anche a designare dei procuratori dei vari campi di missione residenti a Roma. Come scrisse il segretario Urbano Cerri, essi avrebbero dovuto stare in contatto epistolare con i luoghi di missione a loro assegnati e «[sollecitare] in Congregazione i loro affari, domandando gli aiuti necessari». Secondo Cerri infatti, a causa dell'enorme lavoro quotidiano, «dal Cardinale [prefetto] e dal Segretario non si parla d'altro che de' negotii che vengono alla giornata, e per gl'altri già abbandonati o pure che si potessero promuovere non v'è alcuno che parli». In questo modo la promozione della conversione «delle nationi anche più remote e più barbare» non è al primo posto, come dovrebbe, dell'agenda di Propaganda. Tuttavia questo progetto, che sembra ispirarsi alla figura dell'assistente nella Compagnia di Gesù che collaborava con il generale alla giurisdizione su specifiche parti del mondo, non venne di fatto messo in pratica[28].

Un aspetto da sottolineare nell'attività del segretario è l'organizzazione dell'archivio della Congregazione. La documentazione che si accumulava

bibliografia sul tema dai testi eruditi di A. Kraus, J. Semmler e Ch. Weber ai saggi di R. Ago, M. A. Visceglia e A. Menniti Ippolito.

[27] A. Menniti Ippolito, *Il tramonto della curia nepotista*. p. 68 (cita la lettera conservata in BAV, *Vat. lat.* 13362, ff. 14-15).

[28] Cfr. Cerri, *Relazione*, pp. 270-273.

era alla base delle decisioni e, di conseguenza, il segretario-factotum doveva avere le carte a portata di mano. Per questo motivo, nei decenni iniziali quando ancora la Congregazione non si era stabilita nel palazzo Farrattini che Juan Bautista Vives aveva acquistato e donato ad essa, i documenti che aumentavano a vista d'occhio dovevano trovare sistemazioni di emergenza. Nel 1627 il Maestro del Sacro Palazzo aveva offerto la rimessa delle carrozze del Palazzo Vaticano per depositarvi i documenti, in particolare quelli relativi ai processi relativi ai martiri nei paesi di missione, ma non sembra che il trasferimento abbia avuto luogo[29]. Come detto sopra, i documenti stavano piuttosto dove servivano, cioè presso la residenza del segretario Francesco Ingoli che si trovava ancora nel palazzo della Cancelleria. Nel 1631 lo stesso Ingoli informa che «li atti de'decreti soli della Congregatione, i quali brevemente si notano, empiono già quattro gran tomi; e che questi ad una moltitudine sì grande di scritture si riferiscono, che in volumi novanta si son legate»[30]. Nel 1633 Ingoli, definito da Metzler «il primo archivista di Propaganda»[31], diceva di tenere «con ordine grande le scritture» nelle sue «scanzie»[32]. Il collegamento con i nunzi apostolici, che costituiva uno dei tratti distintivi della giurisdizione della Congregazione, e con i missionari faceva pervenire una grande quantità di documenti che Ingoli utilizzava per l'attività deliberativa, ma anche per la storia di Propaganda e delle missioni. Intorno al 1631 aveva completato la sua opera *Relazione delle quattro parti del mondo* un quadro storico-geografico o geopolitico delle missioni, in particolare quelle di Propaganda a dieci anni dalla fondazione. Ancora nel 1639 Urbano VIII concesse altro spazio nelle rimesse del Vaticano ma è probabile che vi trovassero posto le copie dei libri stampati nella Tipografia di Propaganda. In questo periodo l'attenzione dello stesso papa per la conservazione

[29] APF, *Acta*, vol. 4, f. 175v-176r citato da N. Kowalsky, *L'Archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" e i suoi archivisti*, «Pontificia Università Urbaniana Annales», 1963-64, p. 38 e APF, *Istruzioni diverse (1623-1638)*, ff. 1r-2r, citato da J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione (1578-1649)*, in Ingoli, *Relazione*, p. 300 (ediz. originale in tedesco *Ingoli der erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, I/1, p. 226). La beatificazione dei martiri in missione, per la quale occorreva ricevere per scritto le testimonianze dai missionari, era una questione molto sentita agli inizi di Propaganda. Per tale motivo fu unito alla Congregazione un protonotario apostolico che aveva il compito di autenticare tali testimonianze, cfr. G. Pizzorusso, *Il martirio in odium fidei dalla realtà missionaria alla burocrazia romana: note di ricerca sul protonotario apostolico di Propaganda Fide (XVII secolo)*, «Annali di scienze religiose», XII (2019), pp. 183-214.

[30] Ingoli, *Relazione*, p. 12.

[31] Metzler, *Francesco Ingoli*, p. 300.

[32] APF, *Acta*, vol. 8, f. 282r citato da Kowalsky, *L'Archivio*, p. 39.

dei documenti dell'amministrazione pontificia era molto alta. Da Paolo V a Urbano VIII si erano avuto iniziative per una centralizzazione della documentazione, soprattutto diplomatica, che spesso restava in mani private, affidandosi all'azione di figure come Michele Lonigo e Felice Contelori, nella consapevolezza dell'importanza di essa come «strumento di potere», come scrive Olivier Poncet. Siamo in un decisivo momento di passaggio dall'archivio «trésor de chartes» a quello «arsenal de l'autorité»[33]. Per quanto riguarda le congregazioni esse conservavano i loro archivi sotto la tutela dei segretari che ne facevano ampio uso per l'attività burocratica, ma anche, come nel caso di Ingoli, per esprimere posizioni esplicite sul governo delle missioni nei suoi numerosi «pareri» sulle cause sottoposte alla Congregazione oppure anche nel suo scritto sopracitato.

Tuttavia non fu il segretario ravennate a dare una sede definitiva all'archivio bensì il suo successore Dionisio Massari. Nel 1651 si provvide a far progettare da Borromini un locale per l'archivio presso il palazzo di Propaganda dove ormai la Congregazione si era stabilita definitivamente. Inoltre il lavoro di segreteria fu organizzato in modo più collettivo con l'assunzione di minutanti e scrittori, spesso fatti venire da Massari dalla sua diocesi di Fermo nelle Marche[34].

Nel 1657 il successore Mario Alberizzi incaricò l'agostiniano Girolamo Nicolio, parroco di S. Maria del Popolo, di preparare un inventario dell'archivio, lavoro che fu completato in circa tre anni e che ancora si può utilizzare (tenendo conto dell'obsolescenza dei riferimenti). Da esso si desume come era concepita la prima divisione dell'archivio che seguiva la tipologia dei documenti. Insieme alla collezione delle decisioni e a quella delle minute delle lettere in partenza, la documentazione in entrata era suddivisa tra istruzioni per i nunzi o per i prelati, cause (cioè processi riguardanti persone dipendenti dalla Congregazione e anche cause di beatificazione), relazioni (cioè descrizioni delle varie parti del mondo); lettere in arrivo da quest'ultime, memoriali cioè suppliche o specifiche richieste e, infine, i documenti

[33] Espressioni dello storico medievista e archivista Robert-Henri Bautier citate da O. Poncet, *Les archives de la papauté (XVIe-milieu du XVIIe siècle). La genèse d'un instrument de pouvoir*, in *Offices, écrits et papauté (XIIIe-XVIIe siècle)*, a cura di A. Jamme – O. Poncet, Rome, EFR, 2007, pp. 737 e si veda anche il resto del saggio in particolare pp. 747-755.

[34] Anche in questo caso, relativamente ai rapporti di fedeltà personale nella pur più professionale burocrazia del XVII secolo, cfr. S. Tabacchi, *Per la storia dell'amministrazione pontificia nel Seicento*, pp. 632-634. Pur essendo una Congregazione che si occupava del governo temporale e dello Stato, ci sono degli elementi in parallelo anche con Propaganda, ad esempio la difficoltà di capire il ruolo dei cardinali membri, pp. 619-622; Cfr. anche Id., *Il Buon Governo. Le finanze locali nello Stato della Chiesa*, Roma, Viella, 2007.

relativi ai collegi missionari e alle visite apostoliche in essi condotte. Nicolio lasciò le serie di *Acta*, *Lettere* in arrivo, e *Visite e Collegi* e invece divise tutta la restante documentazione in arrivo per provenienza geografica[35].

Una seconda innovazione del segretariato di Alberizzi fu la nomina di un archivista stabile, carica che da allora in avanti fu sempre ricoperta e alla quale fu spesso affiancato un sotto archivista. Il primo archivista fu uno scozzese trapiantato a Roma, William Lesley, procuratore del Séminaire des Missions-Etrangères di Parigi. Durante il suo mandato (1661-1672), spesso egli inviava copia di documenti a Parigi e accusava Alberizzi di pigrizia e immobilismo[36]. Il ritardo della creazione della carica di archivista si può spiegare con la crescita del materiale, che evidentemente il segretario non riusciva più a tenere sotto controllo. Le mansioni dell'archivista erano quelle di facilitare il reperimento dei documenti mediante la redazione di indici e inventari e anche di elaborare delle raccolte di decreti più importanti per tale o talaltra attività decisionale. Talvolta gli veniva richiesto dai segretari di scrivere un breve riassunto dei precedenti di una questione, riassumendo i documenti ad essa relativi. Ad esempio nelle «Notizie estratte dall'archivio» redatte dall'archivista Luigi Ferrari del 1836 si riassumeva l'attività missionaria della Compagnia di Gesù e i rapporti di quest'ultima con Propaganda nei secoli XVII e XVIII. Su tale documento si basava un memoriale del cardinale Luigi Frezza (per quasi vent'anni consultore di Propaganda)[37] diretto a Gregorio XVI (l'ex prefetto di Propaganda Mauro Cappellari) relativo a quali dovessero essere i rapporti tra Congregazione e Compagnia dopo la ricostituzione di quest'ultima[38]. Tuttavia erano sempre i segretari che periodicamente redigevano dei rapporti generali sullo stato delle missioni, da

[35] F. Combaluzier, *Un inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVIIe siècle) Fra Girolamo Nicolio, augustin, +14 avr. 1662, son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Amérique et d'Asie*, «NZM/NRSM», II (1946), 3, pp. 187-200 e 4, pp. 274-282; III (1947), 1, pp. 49-57 e 2, pp. 96-105. Il Journal è un catalogo dell'archivio con commenti dell'autore.

[36] ASME, *Rome Procure*, vol. 200, p. 151; sulla figura di Lesley cfr. anche H. Sy, *Guillaume Lesley et les Missions Étrangères de Paris*, «NZM/NRSM», IV (1948), 2, pp. 117-120; H. Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, Paris, Bloud&Gay, 1943-48; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, EFR, 1995.

[37] Dati biografici in G. Monsagrati, *Frezza, Luigi*, in *DBI*, vol. L, 1998, *ad vocem*; Ph. Boutry, *Souverain et pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome, EFR, 2002, pp. 385-386.

[38] Malgrado la preparazione di questo piccolo dossier, non venne poi presa nessuna effettiva decisione. Cfr. L. M. Cuña Ramos, *La Compagnia di Gesù sotto lo sguardo di Propaganda Fide. Due documenti inediti dell'archivio privato di Gregorio XVI*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», LXXXIV (2003), 1-4, pp. 137-168; cfr. anche *infra* il cap. IV/4.

Ingoli a Urbano Cerri, a Niccolò Forteguerri, a Stefano Borgia, la cui relazione, però, era stata redatta in realtà nel 1765 dal sottoarchivista Vincenzo Alessandro Costanzi e poi solo rivista dal segretario[39].

Chiudendo l'excursus sull'archivio, nel quale il segretario aveva un ruolo così importante, anche in quanto, in alcuni casi, storico o almeno cronista di Propaganda, vediamo come egli fosse in rapporto anche con altre figure della Curia al di fuori della Congregazione. Come vedremo nel prossimo capitolo, frequentissimi erano i rapporti epistolari con tutti i nunzi apostolici, i rappresentanti pontifici che erano anche i referenti ufficiali di Propaganda nell'Europa cattolica e dalle loro sedi costituivano un tramite fondamentale per le informazioni provenienti da tutto il mondo. Il collegamento con le periferie veniva tenuto con molteplici collegamenti in loco, oltre che con i missionari, vi era una rete di agenti che avevano spesso un ruolo di informatori ma anche di rappresentanti di Propaganda soprattutto nei porti del Mediterraneo. Erano abituali i rapporti con altri segretari di congregazione o membri della Segreteria di Stato o dei Brevi (per Ingoli, ad esempio, Marco Aurelio Maraldi, Francesco Paolucci, Lorenzo Azzolini o Pietro Benesse[40]) e in particolar modo con l'assessore del Sant'Uffizio che era membro istituzionale di Propaganda. Ma il segretario era deputato anche a tenere i rapporti con il papa. Dal 1666 il segretario (la prassi fu inaugurata da Girolamo Casanate) si recava in udienza ordinaria dal papa per comunicargli gli affari più importanti e quelli che necessitavano di una sua ratifica diretta.

In conclusione, la giurisdizione missionaria della Congregazione consentiva sì di corrispondere con i religiosi sparsi nelle quattro parti del mondo, ma il segretariato di Propaganda era anche ben al centro delle strutture di governo della Curia romana, per l'importanza riconosciuta al dicastero missionario. Pertanto il passaggio in tale funzione poteva costituire, insieme

[39] Cerri, *Relazione*; N. Forteguerri, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di C. Prencipe Di Donna, Napoli, D'Auria, 1982; J. Metzler, *La cosidetta Relazione Borgia*, «Pontificia Universitas Urbaniana. Annales», (1967), pp. 32-37; per indicazioni su queste e successive relazioni o, piuttosto, ad abbozzi di relazioni mai completate da parte di figure curiali importanti quali il cardinale Michele Di Pietro e l'erudito Francesco Cancellieri, sovrintendente della Tipografia di Propaganda, cfr. L. Codignola, *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia: i funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico settentrionale*, a cura di M. Arca Petrucci – S. Conti, Genova, Briganti, 1999, pp. 201-212 (in particolare pp. 210-212).

[40] J. Metzler, *Mezzi e modi per l'evangelizzazione dei popoli secondo Francesco Ingoli*, «Pontificia Universitas Urbaniana Annales», 1967-1968, pp. 38-50, in particolare p. 43 e Giordano, *Uomini e apparati*.

ad altri fattori di natura diversa, uno snodo importante per la carriera del curiale.

Per avere qualche esempio di questi cursus, ho quindi passato in rassegna i profili biografici dei segretari di Propaganda. Per il secolo XVII si possono esaminare i nove segretari a pieno titolo cui si può aggiungerne uno che, pur essendo deputato a titolo interimario, ha tenuto la carica per ben due anni[41]. I segretari presi in esame sono tutti italiani, originari soprattutto dello Stato Pontificio e in minor misura del Regno di Napoli e del Granducato di Toscana, e restarono in carica per periodi variabili da 1-2 a 7-8 anni, con due eccezioni rappresentate dai lunghissimi mandati di Odoardo Cibo (15 anni) e, soprattutto, di Francesco Ingoli il primo segretario, che mantenne l'ufficio per i primi fondamentali 27 anni di vita della Congregazione. Da uno sguardo d'insieme alle carriere dei segretari si evidenzia una differenziazione tra quelle dei primi due (Ingoli e Dionisio Massari) e quelle dei successori, sia nelle fasi precedenti, sia in quelle successive alla funzione presso Propaganda. Esaminerò quindi subito queste due figure più anomale, procedendo in ordine cronologico.

Francesco Ingoli è un personaggio complesso sul quale si sono avute opinioni e valutazioni anche opposte e, ancora, non si può dire che sia stata fatta piena luce malgrado la sua importanza nella storia della Congregazione[42]. Ravennate, studiò all'università di Padova dove ottenne il dottorato *in utroque iure*. Tornato a Ravenna fu uditore del legato cardinale Bonifacio Caetani che divenne il suo protettore. In quanto figura di ecclesiastico colto costituì un modello per Ingoli che lo seguì a Roma, restando al suo fianco fino alla morte (1617) e passando poi al servizio di Orazio Lancellotti e, infine di Alessandro Ludovisi. L'ascesa al soglio pontificio di Ludovisi con il nome Gregorio XV nel 1621 rappresentò il salto di qualità. Il nipote fu nominato anche arcivescovo di Bologna dove, come abbiamo detto in precedenza, Ingoli lo accompagnò fungendo da precettore e mettendogli a disposizione le sue conoscenze di diritto canonico: è di quell'anno la pubblicazione del

[41] Tralascio altri due segretari considerati interimari, Francesco Albizzi e Domenico Corsi, che restarono in carica solo pochi mesi. Una analisi simile è stata fatta sui segretari della Congregazione del Buon Governo, che si occupava della giurisdizione temporale dello stato pontificio cfr. Tabacchi, *Per la storia dell'amministrazione pontificia nel Seicento*, in particolare pp. 622-634. [Per un confonto con un'altra congregazione romana seicentesca cfr. M.C. Giannini, *La Congregazione dell'Immunità ecclesiastica*, «Archivum Historiae Pontificiae», LIII (2019), pp. 301-326].

[42] Su Ingoli disponiamo soprattutto del saggio di J. Metzler, *Francesco Ingoli*, e delle voci di J. Pirotte, *Ingoli, Francesco*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, vol. 25, Paris, Létouzey, 1995, coll. 1150-1157; G. Pizzorusso, *Ingoli, Francesco*, in *DBI*, vol. LXII, 2004, *ad vocem*.

De parochis, un trattatello sulla gestione delle parrocchie. L'anno successivo Gregorio XV Ludovisi fondò Propaganda e dopo pochi mesi assegnò a Ingoli (che all'epoca aveva 44 anni) il posto di segretario (1° settembre) e al nipote Ludovico la carica di prefetto (21 novembre)[43].

In precedenza negli anni 1616-1618 Ingoli, nella sua qualità di consultore dell'Indice, utilizzando le cognizioni astronomiche e scientifiche apprese negli studi padovani, aveva scritto dei trattatelli astronomici antigalileiani e antikepleriani ribadendo le teorie geocentriche, cui Galileo dette più tardi una risposta. Malgrado la semplicità delle tesi esposte, Ingoli si dimostrava uomo di cultura, testimoniata anche da studi sulle comete[44]. Inoltre era nota la sua conoscenza di numerose lingue europee, del greco e dell'arabo. A compimento dei suoi successi durante il breve pontificato ludovisiano è da segnalare la sua nomina a segretario della Congregazione del Cerimoniale, dove ebbe un ruolo di primo piano nella riforma del Conclave. Alcuni biografi gli attribuiscono anche un importante intervento presso Urbano VIII nella decisione di prescrivere il titolo di Eminenza per i cardinali, indipendentemente dal rango nobiliare (decreto del 1630), nella prospettiva di rafforzamento della loro posizione politica[45].

[43] Il breve di nomina di Ingoli è pubblicato da N. Kowalsky, *Il testamento di Mons. Ingoli, primo segretario della Sacra Congregazione «de Propaganda Fide»*, «NZM/NRSM», XIX (1963), pp. 272-283 (vedi p. 273). Nell'articolo, traendo i dati dal Fondo delle spese del Maggiordomo (ASR, *Fondo Camerale I, Spese del Maggiordomo*, ff. 1368-1408) si segnala che gli era attribuito un emolumento di 6 scudi mensili, più o meno analogo a quello del suo omologo della Congregazione del Concilio (7 scudi) ma il doppio di quello della Congregazione dei Riti (3 scudi), e molto inferiore ai segretari della Consulta, dei Brevi, di Stato e anche di quello della Congregazione dei Vescovi e Regolari (25 scudi). Il cardinale nipote aveva un appannaggio di 87,50 scudi.

[44] Considerato in passato una semplice figura di passaggio nello svolgimento della questione galileana, il personaggio di Ingoli è stato esaminato con più attenzione e rivalutato da M. Bucciantini, *Contro Galileo. Alle origini dell'affaire*, Firenze, Olschki, 1995. [Chi scrive ha approfondito l'interesse astronomico e l'attività scientifica di Ingoli nel contesto della sua biografia intellettuale, G. Pizzorusso, *Francesco Ingoli: Knowledge and Curial Service in 17th Century Rome*, in *Copernicus Banned. The Entangled Matter of the Anti-Copernican Decree of 1616*, eds. N. Fabbri – F. Favino, Firenze, Olschki, 2018, pp. 157-189].

[45] F. Ingoli, *Compendio delle cose più principali contenute nel Cerimoniale di Gregorio XV de electione Romani Pontificis*, Roma, R. Camera Apostolica, 1623; P. Brayda di Soleto, *Sul titolo di Eminenza ai cardinali*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», XXIV (1922), pp. 230-250; M. A. Visceglia, *Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*, in *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, a cura di M. A. Visceglia – C. Brice, Rome, EFR, 1997, pp. 117-176 (in particolare sul titolo di Eminenza, pp. 145-154); *Il conclave. Continuità e mutamenti dal Medioevo ad oggi*, a cura di A. Parravicini Bagliani – M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2018.

Alla morte di Gregorio XV Ingoli restò segretario di Propaganda dove fino al 1632 rimase prefetto Ludovico Ludovisi (pur in fase calante di potere). Questo permise al segretario di restare in carica per tutto il pontificato barberiniano e oltre fino alla morte nel 1649. Malgrado il fatto che la sua fama come uomo di diritto e di competenze varie fosse riconosciuta nella Curia, che gli venisse anche attribuito un semiufficiale titolo prelatizio e che egli si spingesse perfino a scrivere alla morte di Urbano VIII un trattatello sui *Capi a quali si può ridurre l'amministrazione del Sommo Pontificato Romano con le massime in ciascheduna materia per reggerlo sempre ad un modo*[46], la sua carriera curiale si fermò, né sembra che lui stesso abbia fatto nulla per andare oltre la funzione di segretario di Propaganda. In mancanza di documenti espliciti, su questo si possono fare solo ipotesi: i biografi, in particolare Josef Metzler, hanno sottolineato il fatto che Ingoli ha sempre dato grande importanza agli aspetti spirituali insiti nel proprio mandato sacerdotale (viene sottolineata la sua vicinanza spirituale con i teatini e la loro osservanza, in particolare per la sua vita povera priva di attaccamento alle glorie terrene, e il rifiuto di cariche più elevate)[47]. Inoltre egli svolse il suo mandato di segretario in modo molto attivo, elaborando progetti di metodo missionario e redigendo rapporti interni su singole missioni o specifici problemi relativi all'apostolato oppure relazioni generali come quella sulle quattro parti del mondo che non venne pubblicata. Il ravennate era divenuto quindi un elemento insostituibile per il funzionamento di una struttura nuova, nella quale egli, con il suo spirito accentratore, aveva concentrato su di sé un'enorme mole di lavoro e aveva anche suscitato dei malumori per le sue posizioni rigide, ad esempio sul tema del patronato regio spagnolo, cui egli si opponeva strenuamente. Infine va detto che il suo percorso curiale si era svolto esclusivamente nei pochissimi anni del successo dei Ludovisi, senza passare attraverso i gradini delle varie magistrature, e che quindi non aveva avuto in seguito altri patroni, malgrado la familiarità acquisita con vari cardinali. Per questi motivi probabilmente egli non arrivò alla porpora cardinalizia per la quale la sua figura era poco politica, non incline al compromesso, il che impedì la nomina anche da parte di pontefici che, in qualità di cardinali membri di Propaganda, lo avevano ben conosciuto e apprezzato come Innocenzo X Pamphili.

[46] J. Grisar, *Francesco Ingoli über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII (1644)*, «Archivum Historiae Pontificiae», V (1967), pp. 289-324.
[47] Metzler, *Francesco Ingoli*, pp. 321-323.

L'atteggiamento accentratore di Ingoli fu probabilmente la causa del fatto che il ravennate, malgrado qualche tentativo, non abbia lasciato un successore. Infatti il secondo segretario della Congregazione, Dionisio Massari, giunse alla carica in un modo sorprendente. Massari, nato nel piccolo borgo di Ortezzano, era un semplice decano della cattedrale di Fermo nelle Marche, quando l'arcivescovo, il fiorentino Giovanni Battista Rinuccini (già segretario della Congregazione dei Riti e nipote del cardinale Ottavio Bandini, uno dei primi cardinali di Propaganda morto nel 1629), fu nominato nel 1645 nunzio straordinario presso la Confederazione dei cattolici irlandesi che tentava di ribellarsi agli inglesi approfittando delle difficoltà della corona. Rinuccini scelse come suo uditore Massari che mai si era spostato dalla sua terra d'origine. Senza particolari competenze, Massari fu protagonista di un viaggio in Irlanda, che fu doppio perché nel 1646, mentre Rinuccini svolgeva le sue trattative in Irlanda, l'uditore tornò a Roma per portare in Irlanda gli aiuti economici al papa e la ratifica di nomine vescovili proposte dal nunzio. In quell'occasione Massari fu ricevuto almeno sei volte in udienza da Innocenzo X dal quale ricevette somme molto ingenti (50000 scudi) da portare in Irlanda. Durante il viaggio Massari fece lunghi soggiorni in Francia dove stabilì contatti con la corona francese anch'essa coinvolta nelle vicende irlandesi. Al suo arrivo Massari trovò una situazione più tesa di quando era partito, anche per la rigida posizione di Rinuccini rispetto a ogni tentativo d'accordo con gli inglesi. Massari venne anche imprigionato per cinque mesi. Nel febbraio del 1649 Rinuccini e Massari ripartirono, soggiornando in Francia. In aprile Ingoli morì. Francesco Albizzi, in quanto assessore del Sant'Uffizio, era membro di Propaganda e ricoprì l'incarico di segretario *ad interim*, nonché quello di segretario di una provvisoria Congregazione d'Irlanda che si occupava della missione di Rinuccini. In effetti Albizzi propose quest'ultimo come segretario di Propaganda. Rinuccini, però, declinò indicando il suo uditore in sua vece. Questi prelati fiorentini (Albizzi lo era di origine familiare) trovarono ascolto a Propaganda dove la prefettura era provvisoriamente tenuta dal connazionale cardinale Luigi Capponi durante il soggiorno francese di Antonio Barberini, e così Massari si ritrovò nel 1649 a 51 anni segretario di Propaganda, carica cui si aggiunse nel 1651 quella di computista e ragioniere del Sacro Collegio. Grazie alle sue imprese oltralpe e alla protezione di Rinuccini (che morì nel 1653 a Fermo), di Albizzi e del cardinale, membro di Propaganda, Bernardino Spada, oltre che probabilmente in virtù della conoscenza diretta di Innocenzo X maturata durante le udienze avute nel periodo romano tra i due viaggi in Irlanda, egli passò direttamente da un impiego in una piccola diocesi del Piceno a due posti centrali in Curia. La sua caduta fu altrettanto rapida con il nuo-

vo pontificato di Alessandro VII (dal 1655). All'inizio del 1657, dopo circa sette anni di servizio, egli lasciò l'incarico a Propaganda e dopo pochi anni si ritirò a Fermo entrando presso gli oratoriani. Le fonti studiate da Georg Denzler (il biografo più accurato di Massari) non danno una risposta chiara sui motivi di questa caduta in disgrazia, anche se è probabile che la destituzione sia legata anche alle critiche che erano state rivolte negli anni successivi a tutta l'impresa rinucciniana in Irlanda, che avrebbero spinto Massari, ormai demoralizzato, a riprendere il suo ministero spirituale a Fermo[48]. Malgrado l'apparente estemporaneità della meteora Massari, va detto però che assumere la carica di segretario di Propaganda dopo aver servito la Congregazione stessa all'estero era un tipico meccanismo di selezione, in particolare collegato alle nunziature, che si ripropose nei secoli successivi.

Dopo questi due primi casi, dalle traiettorie particolari, si passa a una serie di personaggi, spesso di lignaggio elevato, che hanno avuto carriere più progressive e tradizionali nella Curia, e in certa misura comparabili tra loro, pur con le rispettive caratteristiche. A partire da Mario Alberizzi, il sostituto di Massari entrato in carica nel 1657, i segretari sono tutti prelati e referendari delle due segnature e, salvo i casi di morte prematura, concludono la carriera con il cardinalato.

Tre casi consecutivi sono esemplari di questo tipo di curriculum. Mario Alberizzi, in carica dal 1657 al 1664, nacque nel Salento (figlio di Giovanni Alberizzi principe della Vetrana e Marchese di Salice e di una Farnese del ramo di Latera). Trascorse quattro anni come governatore di Ancona stabilendosi poi a Roma dove fece una rapida carriera soprattutto all'epoca di Alessandro VII come referendario, canonico di S. Pietro, e segretario di Propaganda. Da questa carica passò a quella analoga presso la Congregazione dei Vescovi e Regolari nel 1664 e infine nel 1671 fu nominato nunzio presso l'Imperatore. Al rientro a Roma nel 1675 fu nominato cardinale (e fu anche membro di Propaganda) e vescovo di Tivoli. Morì cinque anni dopo nel 1680. Da notare che il suo segretariato a Propaganda (piuttosto lungo 7 anni) non fu politicamente neutro. Si trovò, infatti, al centro del problema della nomina dei vicari apostolici francesi in Oriente e in Canada, patrocinata dalla corona e dagli ambienti missionari parigini. L'appoggio di Alberizzi, pur se molto prudente e talvolta decisamente dilatorio, fece di lui un filofrancese, una connotazione politica che pesò su di lui all'epoca della sua nunziatura a Vienna, anche se proprio i francesi non se ne fidavano troppo.

[48] Metzler, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in *Memoria Rerum* I/1, pp. 257-260; G. Denzler, *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden*, Padernborn, Bonifatius, 1969, pp. 15-31; G. Pizzorusso, *Massari, Dionisio*, in *DBI*, vol. LXXI, 2008, *ad vocem* e T. ÓhAnnracháin, *Catholic Reformation in Ireland: the mission of Rinuccini, 1645-1649*, Oxford, Oxford UP, 2002.

Il successore di Alberizzi, il ben noto domenicano Girolamo Casanate ha una biografia troppo complessa per esser qui ripresa in dettaglio. Per lui, figlio di un membro altolocato dell'amministrazione spagnola a Napoli (che lo introdusse presso la Curia in occasione di una missione diplomatica) e di una nobile catalana, le porte del successo curiale si aprirono precocemente grazie al favore pontificio con Innocenzo X, Alessandro VII e Clemente IX. Il suo breve segretariato di un anno e mezzo a Propaganda, pur significativo anche politicamente data l'estrazione spagnola di Casanate (che poi fu sempre osteggiato da Luigi XIV nei conclavi anche per l'opposizione nella questione della *régale*), fu un momento di passaggio preceduto da incarichi di governatore nello Stato ecclesiastico, di inquisitore a Malta (come noto considerata una nunziatura minore) e poi assegnato alla Segnatura e al governatorato di Borgo. Entrato al Sant'Uffizio come assessore e alla Congregazione dei Vescovi e Regolari come segretario, nel 1673 fu nominato cardinale (e solo allora prese gli ordini, essendo stato fino ad allora solo tonsurato). Prefetto di molte congregazioni, in particolare Concilio e Indice, e dal 1693 Bibliotecario di Santa Romana Chiesa, fu – come al solito per un ex segretario – ascritto come membro anche a Propaganda.

Un terzo esempio cronologicamente susseguente mostra un cursus simile. Federico Baldeschi Colonna, di formazione giuridica e di famiglia di nobiltà perugina legata al cardinale Giovanni Giacomo Panciroli, venne a Roma per la nomina a referendario, passando poi per tre governatorati in provincia. Dal 1665 al 1668 fu nunzio in Svizzera, poi con Clemente IX fu segretario della Congregazione dei Vescovi e Regolari e per cinque anni di Propaganda. Nel 1673 mancò il passaggio alla nunziatura di Francia, ma ottenne l'assessorato del Sant'Uffizio e, nello stesso anno, il cappello cardinalizio grazie ai favori dei Colonna dai quali fu adottato e prese il nome. Come cardinale divenne prefetto della Congregazione del Concilio e membro di Propaganda (con funzione di prefetto dell'Economia). Fu sepolto nella cappella della Congregazione a dimostrazione del lungo servizio svolto per essa[49]. Questi tre esempi, che coprono il periodo dal 1657

[49] Per questi tre segretari cfr. Metzler, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte*, pp. 260-262 e le voci A. Petrucci, *Alberizzi, Mario*, in *DBI*, vol. I, 1960; L. Ceyssens, *Casanate, Girolamo*, in *DBI*, vol. XXI, 1978; A. Merola, *Baldeschi Colonna, Federico*, in *DBI*, vol. V, 1963, *ad voces*.

al 1673 e interessano tre personaggi giunti alla carica all'incirca alla stessa età (46, 46 e 43 anni alla nomina), mostrano come a partire dalla metà del secolo la funzione di segretario di Propaganda si ponga grosso modo allo stesso punto nello sviluppo della carriera dei prelati di successo indirizzati verso la nomina al cardinalato.

Nell'ultimo quarto del XVII secolo altri esempi variano e arricchiscono, ma in buona parte confermano, il quadro sin qui delineato. Francesco Ravizza, orvietano, dottore *in utroque iure* arriva alla segreteria di Propaganda da un'altra strada, tutta romana. Evitando i governatorati, passò da canonico di S. Pietro, a commissario generale della Camera apostolica, a referendario, a segretario della Consulta, a prefetto dell'Archivio Vaticano, a vescovo titolare di Sidone in Fenicia. Tuttavia, nel 1670 venne inviato a Lisbona come nunzio, il primo dopo la ritrovata indipendenza lusitana e la ripresa delle relazioni con Roma. Dopo tre anni di permanenza, per la competenza acquisita a Lisbona, venne chiamato a Propaganda da Clemente X che voleva un segretario in grado di risolvere i contrasti con il Portogallo sul tema del *padroado* in Asia. Dopo un anno mezzo, però, Ravizza morì in carica il 22 maggio 1675. Da sottolineare che, anche per lui, la nunziatura era stata il tramite per l'arrivo alla segreteria.

La carriera del successore Urbano Cerri fu più rapida. Dopo due governatorati e la carica di referendario egli entrò a Propaganda nel 1671 (all'incirca a 36 anni) come prelato membro, in qualità di giudice, in quanto la Congregazione poteva costituire un tribunale per questioni inerenti a questioni finanziarie o al proprio personale o ancora a dispute tra missionari[50]. Cerri ebbe l'occasione di fungere da segretario interimario per qualche mese nel 1673, poi successe a Ravizza nel 1675. Il suo breve mandato fu però importante in quanto egli si batté per un recupero dell'azione apo-

[50] Come scrive Ingoli, *Relazione*, p. 273: «Per cagione di tali entrate [allude alla tassa dell'anello e alle altre donazioni], ed altri affari è stato convenevole che la nostra Congregazione de' privilegi si goda che hanno altre di Roma e perciò il medesimo Pontefice Gregorio le concedé un giudice proprio, deputando uno de già detti cardinali, che fu l'istesso Cardinale Ludovisi, il quale ha poi sostituito uno de Prelati consultori in suo luogo per tutte le cause così civili, come criminali, che alla Congregatione o a coloro che hanno interesse con essa accaderanno». Giovanni Battista De Luca spiega che «questa Congregazione non è di quelle, le quali riguardano la Curia forense, tuttavia alle volte in essa occorrono ancora delle dispute giuridiche sopra le robbe del peculio destinato a quest'opera, o veramente nelle cause de' ministri, & officiali, essendo di tutto ciò iudice competente, con la privativa d'ogni altro, (...) Et ancora sogliono aversi le dispute tra li Missionari di diverse Religioni, pure tra li medesimi, e li Parochi di quei paesi, onde conviene deciderle con i termini giuridici», G. B. De Luca, *Il cardinale di Santa Romana Chiesa pratico*, Roma, R. Camera apostolica, 1680, p. 368.

stolica della Congregazione (scrisse anche un grosso rapporto sulle missioni al papa Innocenzo XI, che abbiamo spesso citato in questo volume) e delle primitive idee missionologiche di Ingoli relative soprattutto al clero e al vescovato indigeno. A questo proposito riunì una congregazione particolare con sette cardinali tra i quali c'erano tutti i suoi predecessori viventi ormai elevati alla porpora: Alberizzi, Casanate e Baldeschi, di cui abbiamo già parlato in precedenza. La prematura morte di Cerri nell'agosto del 1679 interruppe probabilmente una carriera promettente. Con Cerri per la prima volta la figura del segretario venne espressa dall'interno della Congregazione, facendo ricorso a un prelato (pur di famiglia cardinalizia) dal curriculum non particolarmente ricco.

Una carriera tutta particolare è quella di Odoardo Cibo, figlio del duca di Massa e di una Spinola e fratello di Alderano Cibo, segretario di Stato di Innocenzo XI. Odoardo Cibo ha avuto una vita molto lunga svoltasi tutta all'ombra del precoce fratello che già a trentadue anni era cardinale. Per questo motivo, malgrado il lunghissimo servizio per la Santa Sede, Odoardo non poté mai arrivare alla porpora. Dopo il dottorato *in utroque iure* a Pisa egli inanellò una lunga serie di governatorati, seguendo talvolta il fratello nelle sue legazioni. Nominato referendario nel 1670, partì per la nunziatura in Svizzera dove restò per nove non facili anni, malgrado che nel frattempo Alderano fosse assurto alla Segreteria di Stato. Tornato a Roma, già più che sessantenne, assunse la carica di segretario di Propaganda nel 1680 restandovi per ben 15 anni sotto tre pontefici. Il suo è un caso di una carriera che non può arrivare alla porpora, come sembrerebbe naturale, a causa della longevità del fratello cardinale. D'altro canto, Alderano riuscì solo a fargli avere il titolo di patriarca di Costantinopoli in ricompensa dell'appoggio all'elezione di Alessandro VIII. Il destino bloccato di Odoardo si riverberò anche sulla segreteria di Propaganda. Non liberandosi il posto, non si poté pensare a una successione e quindi apparentemente il mandato di Cibo si estinse con le sue dimissioni per motivi d'età.

Ben più significativa e brillante è stata la carriera di Carlo Agostino Fabroni, segretario per otto anni dal 1695 (all'età di 44 anni) al 1703, il primo a passare direttamente da tale carica alla porpora cardinalizia. Di famiglia pistoiese di non grandi mezzi egli, dopo ottimi studi in Toscana, si trasferì a Roma con la protezione dei Rospigliosi e la benevolenza di Giovanni Francesco Albani (poi Clemente XI). Di ampia cultura teologica e giuridica (che gli permise di primeggiare nelle accademie e di fornire importanti consulenze legali), egli divenne segretario dei memoriali nel 1687 e poi nel 1695 ottenne sia la nomina a referendario, sia quella a segretario di Propaganda. In questa carica egli riportò in auge il prestigio della Congregazione e iniziò la sua politica an-

tigiansenista (in particolare contro i giansenisti olandesi) riuscendo anche a prendere l'iniziativa rispetto al Sant'Uffizio, tramite una commissione mista di cui egli era segretario. Durante il suo mandato di segretario di Propaganda ricoprì anche molti altri incarichi specifici per il papa, soprattutto sulla questione giansenista sulla quale continuò a battersi anche da cardinale in mezzo a grandi polemiche. La sua attività sembra eccedere i limiti di quella di un segretario di congregazione tradizionale e probabilmente questo spiega il fatto della sua rapida nomina al cardinalato. In tale veste egli ha ricevuto sempre il sostegno di Clemente XI, ma poi si è trovato in difficoltà con i suoi successori, ritirandosi a Pistoia poco prima della morte[51].

Da questi esempi si possono desumere alcune conclusioni sull'importanza del segretariato di Propaganda per la carriera di un curiale. Per quanto riguarda l'accesso alla segreteria, dopo i primi due casi di Ingoli e Massari, il percorso si stabilizza su un criterio principale, valido più o meno per ogni *cursus honorum* in Curia, che prevede l'arrivo a Propaganda dopo un progresso nelle cariche temporali periferiche dello Stato Pontificio e nelle segreterie vaticane oppure esclusivamente in queste ultime (come Ravizza, Fabroni e lo stesso Ingoli). Una variante che si inserisce con particolare frequenza è il passaggio attraverso una nunziatura (Casanate, Baldeschi, Ravizza, Cibo). Un'esperienza simile è anche quella di Massari, uditore del nunzio straordinario in Irlanda. Si tratta di nunziature di piccolo-medio rango, ma va sottolineato che, nei casi esaminati, esse mettono di fronte a problemi come il patronato portoghese, i rapporti con i protestanti per la Svizzera, la questione irlandese, importanti per Propaganda. Inversamente vediamo che l'unico caso di nunziatura successiva al segretariato di Propaganda è quella, molto più prestigiosa, di Alberizzi a Vienna.

Un ulteriore percorso di arrivo alla segreteria, che si percepisce ancora in forma molto embrionale, è costituito da una via interna alla Congregazione. Esiste infatti un personale 'minore' di collaboratori del segretario (i prelati membri non cardinali, i minutanti, i professori del Collegio Urbano, di cui non sappiamo molto) che potrebbe fare carriera all'interno della Congregazione. Nel nostro caso abbiamo visto il caso di Cerri che da prelato giudice ebbe una rapida esperienza di pro-segretario e poi – dopo la breve segreteria di Ravizza – venne nominato segretario. C'è anche il caso di un segretario interimario Antonio Manfroni (che resse per ben due anni il segretariato

[51] Per gli ultimi quattro segretari vedi Metzler, *Die Kongregation*, pp. 262-265 e (tranne Cerri) le voci di S. Giordano, *Ravizza, Francesco*, in *DBI*, vol. LXXXVI, 2016; E. Stumpo, *Cibo, Odoardo*, in *DBI*, vol. XXV, 1981; P. Messina, *Fabroni, Carlo Agostino*, in *DBI*, vol. XLIV, 1994, *ad voces*.

dal 1664 al 1666) che faceva parte di Propaganda come protonotario apostolico. Questa sostituzione seguiva la prassi, in quanto il protonotario era il titolo più elevato tra i funzionari della Congregazione ed egli sostituiva il segretario in caso di impedimento, ma non fu un percorso che ebbe seguito all'interno di Propaganda.

Il tema della carriera interna alla Congregazione rimanda anche al problema della competenza tecnica del segretario rispetto ai temi missionari. Prevale, come si è detto, una generica formazione giuridica, del dottorato *in utroque iure*, tipica della burocrazia curiale, ma le numerose esperienze in nunziature non italiane costituiscono certamente un contributo di conoscenza e di esperienza. Inoltre si segnala anche la conoscenza delle lingue come già per Francesco Ingoli che le aveva apprese nel corso dei suoi studi. Si nota infine come tutti i segretari divenuti cardinali fossero ascritti anche a Propaganda dove seguirono come ponenti le varie cause oppure furono membri di congregazioni particolari su temi specifici. Anche qui tuttavia non ci sono connessioni automatiche. Occorre aspettare la fine del Settecento con Stefano Borgia per avere un segretario che diviene cardinale prefetto generale di Propaganda e bisognerà arrivare all'Ottocento per vedere uno sviluppo coerente di avanzamenti di carriera interni alla congregazione e nella Curia[52].

Per quanto riguarda il destino dei segretari dopo il loro mandato esso si stabilizzò dopo i primi trent'anni caratterizzati dalle esperienze particolari di Ingoli e Massari, soprattutto del primo la cui complessa attività dette anche un impulso originale alla politica della Congregazione permettendole di imporsi nella Curia e nel mondo missionario controllato dagli ordini e anche dalle potenze coloniali. Ma le esperienze dei segretari che seguirono mostrano attraverso le rispettive carriere curiali come il segretariato di Propaganda rientrasse pienamente nella prospettiva legata alla promozione al cardinalato che, nei casi in esame, veniva impedita solo dalla morte (Ravizza, Cerri) o da un ostacolo di tipo familiare (Cibo). Tale promozione non era tuttavia immediata (con l'eccezione di Fabroni): il gradino successivo al segretariato a Propaganda può essere o una grande nunziatura (Alberizzi a Vienna o i tentativi di Baldeschi per la Francia) o un segretariato alla Congregazione dei Vescovi e Regolari e soprattutto l'assessorato del Sant'Uffizio (Casanate, Baldeschi e il caso ancor più indicativo di Fabroni: egli è in pratica membro del Sant'Uffizio già come segretario di Propaganda per le questioni gianseniste).

[52] Per il XIX secolo si vedano le dettagliate analisi prosopografiche di di Ph. Boutry, *Souverain et pontife*, *passim* e di Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994, pp. 25-192.

Naturalmente, come ho anticipato, queste osservazioni sulle carriere spiegano solo un aspetto del destino dei curiali, che restava legato soprattutto a elementi di carattere personale, familiare e di protezione e quindi individuali, non riducibili a tipologie comuni. Tuttavia, esaminando queste carriere per i primi ottant'anni della Congregazione missionaria si può trarre la conclusione che esse si inscrivono in un percorso sempre più definito, comune alle altre congregazioni, confermando il ruolo ormai stabile di Propaganda all'interno della Curia.

3

I NUNZI APOSTOLICI E LE MISSIONI TRA ROMA E LA CHIESA UNIVERSALE

1. *Tra Roma e le periferie del Cattolicesimo.*

Per la Santa Sede la fondazione di Propaganda segnò ad un tempo un completamento e un rinnovamento. Da un lato si concretizzava il progetto di dotare la burocrazia della Curia di un dicastero permanente specificamente addetto alla giurisdizione e allo sviluppo delle missioni. Dall'altro lato, la Santa Sede, in fase inesorabilmente discendente nel contesto delle potenze temporali, si rilanciava mediante l'affermazione di una sovranità universale, esercitata sotto il profilo spirituale, che recuperava, anche oltre le frontiere della cattolicità, la centralità del ruolo del pontefice nella sua funzione apostolica, tentando di svincolare l'espansione della fede dalla dipendenza dagli stati e dalle loro pretese giurisdizionali, come l'esperienza dei rapporti in regime di patronato con la Spagna e il Portogallo aveva messo in evidenza. Se la prima parte di questo progetto poteva dirsi realizzata, consolidandosi poi definitivamente lungo tutto il XVII secolo, la seconda si rivelò, anche per le implicazioni politiche che comportava, assai meno alla portata della Santa Sede, che rimaneva sottoposta ai mutevoli giochi dei rapporti tra e con gli stati, sia in Europa, sia nel mondo coloniale.

La chiave di volta di questa strategia è rappresentata dalla centralizzazione romana della direzione delle missioni sotto il diretto controllo del papa e dei cardinali da lui delegati. I religiosi che i vari ordini regolari avevano diffuso nei quattro continenti dovevano riconoscere la giurisdizione di Propaganda e sottomettervisi, cercando di mettere in secondo piano le loro lealtà nazionali[1]. Ad essi dovevano aggiungersi nuovi «operarij evangelici» arrivando, possibilmente in tempi rapidi, alla formazione di diocesi rette da vescovi missionari. In questo contesto, tra il centro romano

[1] Cfr. *infra* il cap. III/3.

e le periferie missionarie erano necessari degli anelli di congiunzione che permettessero il funzionamento della macchina amministrativa e assicurassero un flusso regolare di informazioni utili all'elaborazione e all'attuazione dei progetti missionari. Queste importanti componenti del sistema dovevano essere persone fidate, note alla Santa Sede e formate nel suo spirito, estranee agli ordini regolari. Allo stesso tempo però dovevano risiedere in punti di osservazione particolarmente vantaggiosi da dove assumere notizie e poter intervenire nelle varie zone di missione. Al momento della fondazione della Congregazione queste figure erano identificate nei nunzi apostolici che, come è noto, risiedevano nelle capitali o, comunque, in centri importanti dell'Europa cattolica, potendo estendere la loro attività informativa anche nei territori non cattolici o non europei. Nello svolgimento della sua giurisdizione Propaganda utilizzava altri suoi corrispondenti o informatori come i visitatori, i vescovi, gli agenti «corresponsali», creando una vera e propria galassia di referenti più o meno ufficiali, italiani o stranieri, secolari o regolari, a Roma o in terra di missione. Tuttavia all'interno di questo complesso universo, i nunzi costituivano le stelle fisse, i referenti istituzionali per la Congregazione. Inoltre i nunzi non svolgevano solo l'attività di diplomatici o di informatori, ma anche funzioni di carattere religioso in veste di rappresentanti del pontefice, provvisti allo scopo di poteri e facoltà particolari, nei confronti dell'episcopato, del clero e dei fedeli. Questo tipo di impegno si riscontrava pure nelle varie materie collegate all'attività missionaria e agli interessi di Propaganda. Anche su questo piano dunque i nunzi agivano di concerto con la Congregazione. Insomma il rapporto tra quest'ultima e i nunzi apostolici era una delle chiavi di volta della giurisdizione missionaria romana. Il cardinale Federico Borromeo, che aveva partecipato all'epoca di Clemente VIII alla Congregazione «de fide propaganda» poi estintasi, mise in rilievo questo aspetto nella lettera a Ludovisi che inviò da Milano il 16 febbraio 1622, all'indomani della fondazione di Propaganda, auspicando e prevedendo il successo della nuova congregazione

> poiché l'haver incaricato a i Nuntij le diligenze et ufficij da farsi a questo fine ne i Regni e nelle Provintie ove risiedono e con i Vescovi e con i Principi d'investigar appresso i bisogni sì generali, come particolari delle nationi, e di dar alla santità Sua overo alla Congregatione pieni ragguagli de i rimedi che vi si posson applicare, doverà a ciò singolarmente giovare[2].

[2] APF, *SOCG*, vol. 1, ff. 251r-252v.

2. *Il ruolo missionario dei nunzi.*

Proprio in virtù del loro specifico ruolo istituzionale di rappresentanti di Propaganda, all'interno della loro funzione di inviati del papa e di interlocutori degli organismi di Curia, i nunzi erano i destinatari dei primi importanti atti della Congregazione all'indomani della fondazione. Il 15 gennaio 1622 il giorno successivo alla prima riunione dei cardinali, ad essi venne indirizzata una lettera circolare che costituiva la prima dichiarazione programmatica di quali dovevano essere gli scopi della Congregazione nel contesto della funzione pontificia di conservazione e diffusione della vera fede. Entro questo programma di fondo si configuravano poi istruzioni o direttive più concrete che i nunzi dovevano tenere presenti. Anzitutto Propaganda e i suoi obiettivi dovevano essere presentati e illustrati ai principi sia per avere il loro sostegno, sia per togliere ogni sospetto dichiarando

> acconciamente questa santa intentione, la quale non è di rizzar tribunali, o di essercitar giurisdittione temporale in luogo niuno, né di tenere maniere violente o insolite, ma è di attendere per le vie soavi e piene di carità, che son proprie dello Spirito Santo, alla conversione degl'infedeli [con la predicazione, l'insegnamento e la preghiera,] senza fare niun romore e per dir così con un soave silenzio, poiché più la delicatissima untione della misericordia divina che l'opera humana è quella che fa l'effetto.

Sulla base di questo atteggiamento di forte impronta spirituale, ai nunzi era affidato il compito di rassicurare i principi, anche quelli protestanti, spiegando loro che nella Congregazione non si tessevano trame contro i loro Stati cercando di colpire persone o di provocare rivolte di popolo, né ci si occupava di materie politiche. Secondo le direttive dell'istruzione a fianco di questa attività di rappresentanza diplomatica, i nunzi dovevano svolgere una accurata funzione di informatori su tutto quanto poteva essere utile allo sviluppo e al controllo sull'azione evangelizzatrice: quali erano le missioni in corso, se erano state iniziate e poi interrotte, quanti e quali erano i collegi e i seminari. Un punto centrale era la funzione, inerente all'ufficio del nunzio, di tramite informativo con i vescovi, con i quali il rapporto era a due sensi: il nunzio doveva non solo comunicare le direttive di Propaganda ai prelati, ma anche raccogliere da essi i suggerimenti idonei allo sviluppo delle missioni. Analogamente i nunzi avevano l'incarico di stare in contatto con i superiori degli ordini religiosi dai quali dipendeva la quasi totalità del clero impegnato in missione[3].

[3] APF, *Lettere*, vol. 2, ff. 2r-4v; il documento è pubblicato da J. Metzler in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 656-658; cfr. anche il cap. I/3.

Può apparire sorprendente il fatto che di questa materia missionaria venissero interessate figure quali i nunzi che avevano sede nelle capitali degli stati all'interno della Cristianità cattolica sottomessa all'autorità del papa. Da un lato ciò si spiegava in base alla dimensione dichiaratamente universale dell'azione di Propaganda, preoccupata di rispondere alla necessità di fare missioni anche all'interno dei paesi legati alla Chiesa di Roma, ottemperando alla funzione difensiva della fede nel mondo cattolico che costituiva uno dei punti programmatici centrali della sua attività. Dall'altro lato venne ribadito il ruolo primario che, in epoca postridentina, si attribuiva al nunzio nella sua qualità di rappresentante del capo della Chiesa piuttosto che in quella di ambasciatore del sovrano di uno Stato. Per questo motivo, nel contesto del progetto universalistico di diffusione della fede di cui il papa si era investito, il nunzio svolgeva un ruolo missionario funzionando da collegamento tra il centro della Chiesa e il mondo non cattolico[4]. Dalle loro sedi, spesso nodi centrali della politica europea e coloniale, i nunzi potevano controllare tutto il mondo conosciuto e informare Roma delle nuove scoperte o imprese coloniali che offrivano occasioni di espansione dell'azione missionaria. Un primitivo progetto alternativo alla costituzione di Propaganda come congregazione cardinalizia prevedeva che la giurisdizione missionaria fosse affidata *tout court* ai nunzi per le zone di rispettiva competenza. In una prospettiva più accentratrice, invece, si era preferito stabilire un dicastero all'interno della Curia pontificia e utilizzare il personale della diplomazia come supporto[5].

Per un miglior funzionamento di Propaganda sarebbe stato certo auspicabile che la rete dei nunzi venisse allargata con altre maglie diffuse an-

[4] Sul concetto di Cristianità cattolica come insieme di territori e di Stati cattolici dove l'autorità del papa è in vario modo riconosciuta, differenziati sia dal territorio sottoposto al potere temporale (lo Stato ecclesiastico), sia dalla Chiesa universale, sulla quale il pontefice rivendica un potere spirituale in quanto vicario di Cristo, e sulle conseguenze di questa triplice connotazione dell'autorità sulla determinazione delle funzioni del nunzio, cfr. Blet, *Histoire de la Représentation*, p. 385 e Bernard Barbiche, *La diplomatie pontificale au XVIIe siècle* in *Armées et diplomatie dans l'Europe du XVIIe siècle, Actes du Colloque de l'Association des Historiens modernistes de 1991*, Paris, PUPS, 1992, pp. 109-127 (in particolare pp. 112-114, dove si fa riferimento al «rôle missionnaire» del nunzio), [Del resto, i nunzi inviavano a Roma notizie relative alle missioni anche prima della fondazione di Propaganda, S. Giordano, *Diplomazia pontificia. Propagazione della fede. Prospettive delle nunziature permanenti nella prima età moderna*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi *et alii*, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 189-201 e *infra* il cap. II/ 4].

[5] J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 79-111 (in particolare p. 86) che riprende da L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. XIII, Roma, Desclée, 1931, pp. 102-103.

che nelle lontane Indie, come affermava il segretario Ingoli nel suo primo rapporto generale sull'andamento delle missioni e della Congregazione nel primo decennio di attività di essa. Invece di visitatori apostolici, occasionali controllori non di rado condizionati dall'essere connazionali dei missionari, Ingoli sosteneva la necessità di inviare «alcuni Nuntij o vero Delegati apostolici da mantenersi in quell'Indie» (nello specifico contesto quelle portoghesi d'Oriente). A imitazione dei rettori e procuratori che papa Gregorio Magno teneva nelle province per controllare il patrimonio ecclesiastico, ma che poi venivano utilizzati per ogni mansione ,«come hoggi si fa de'nuntij», anche questi ultimi dovrebbero essere inviati «etiandio fra gli heretici e scismatici perché troppo importano le attioni e funzioni apostoliche che dalla fedele opera loro possono venire». Ingoli enumerava le attività che il nunzio avrebbe potuto svolgere sia dove esisteva una gerarchia vescovile, sia dove si trovavano missioni di ordini regolari, sia anche dove non vi era ancora nessuno stanziamento di religiosi e perciò erano necessarie accurate informazioni per favorire l'elaborazione di progetti. Era necessario che il papa inviasse qualcuno che, in posizione superiore e autonoma, verificasse le residenze dei vescovi e informasse rapidamente sulla vacanza delle sedi, illustrasse le possibilità di fondarne di nuove, sorvegliasse i regolari e i loro superiori, sopisse le controversie tra ecclesiastici, una figura autorevole che «insomma (...) faccia cento altre cose». Il nunzio avrebbe dovuto tuttavia intervenire solo in caso di necessità «senza pregiudicare (...) l'autorità ordinaria de' vescovi et de' superiori degl'ordini là dove essi non l'abusino». Soprattutto, il suo scopo sarebbe stato quello di troncare sul nascere le opinioni «erronee o heretiche» e di impedire che venissero presi provvedimenti di qualunque genere senza il concorso e l'approvazione del papa con il quale soltanto il nunzio poteva assicurare un rapido e efficace contatto informativo e decisionale[6].

La proposta di Ingoli di inviare i nunzi apostolici anche al di fuori dei confini della Cristianità cattolica sarebbe stata una vera rivoluzione nella politica estera della Santa Sede con l'evidente significato di rendere più autonoma l'espansione missionaria dalla protezione degli stati cattolici. Ingoli basava questa posizione su una considerazione pratica fondata sulla realtà storica. Nel suo testo il segretario compiva una fondamentale distinzione tra le due Indie, occidentali e orientali. Nelle prime l'autorità civile era quella della corona spagnola che godeva dei diritti del patronato regio. Di conseguenza, in America non era possibile inviare un nunzio presso i viceré (come accadeva a Napoli) visto che Madrid si opponeva, come era accaduto all'epoca

[6] Ingoli, *Relazione*, pp. 170-171.

di Sisto V quando il papa aveva richiesto all'ex nunzio Filippo Sega un rapporto sul tema. Questi aveva denunciato il fatto che il nunzio nella capitale spagnola mancava di tutte le facoltà necessarie nella particolare situazione americana e, nel suo rapporto al papa, aveva sostenuto che il nunzio «fosse pratico delli canoni et concilij, dello stile e della prattica di Roma, dell'ufficio et debito sacerdotale, et dei termini del buon christiano» per poter far fronte alle numerose «diversioni» dalla fede della Chiesa ispano-americana provocate dal patronato regio[7]. Di fatto l'opposizione spagnola fece fallire ogni progetto anche in seguito[8].

Diversa però la situazione nelle Indie orientali nelle quali Ingoli coglieva un aspetto fondamentale: «[esse] sono da molti Re, e da varij principi possedute, alcuni de quali o già sono, o possono divenir christiani, et il rimanente concedono per lo più non meno il libero commertio nelli stati loro, ma la licenza di predicare o trattare liberamente le cose della fede a i Missionarij»[9].

Le prospettive erano quindi diverse in quanto il patronato portoghese in Asia, secondo Ingoli, non avrebbe avuto un riscontro effettivo in molte parti del mondo orientale[10]. Malgrado ciò, Ingoli concludeva il discorso riconoscendo come irrealistica l'ipotesi della costituzione di una più ampia rete di nunziature a pieno titolo nei territori non cattolici per le reazioni che avrebbe suscitato nel mondo. Tuttavia non rinunciava a elaborare una strategia di intervento meno vistoso tramite l'invio di semplici agenti residenti «destinati da principio con ordinarie e moderate commissioni apparenti, accompagnandoli nondimeno con alcune instruttioni e facultà segrete», senza impegnarsi in alcuna trattativa ufficiale con le potenze coloniali[11]. Ingoli si ingegnava anche a concepire una suddivisione delle Indie orientali in quattro parti, soprattutto a motivo delle grandi distanze, all'interno delle quali collocare in punti strategici un «Ministro». Il primo avrebbe dovuto stare a Goa e occuparsi dell'India, il secondo a Malacca responsabile per il Siam, Giava, Sumatra e il Borneo occidentale, il terzo a Macao incaricato della Cocincina, Cina e Corea e del Giappone, il quarto nell'isola di Celebes con una giurisdizione insulare dal Borneo orientale alle isole Molucche e della Banda e anche le Filippine «perché, se bene appartengono alli Spagnuoli, e non ai Portoghesi, nondimeno il medesimo Re n'è Signore, *e di cose spirituali si tratta*»[12]. Ingoli poi si soffermava sul pericolo che avrebbe potuto crearsi se questi ministri avessero avuto troppo potere o titoli eccessivamente prestigiosi (come quello di vescovi) e suggeriva di dare questi incarichi a tempo (tre anni) con un complicato sistema per ratificare la successione in queste cariche. Per il loro carattere modesto essi avrebbero potuto ricevere un emolumento non eccessivo. Il problema per Ingoli era la scelta di questo personale, se andasse cercato nel clero secolare o regolare, e di quale nazionalità, consigliando, come gli era solito, di utilizzare degli italiani, come più affidabili per la Santa Sede[13]. Nulla fu fatto relativamente a questo progetto. Un agente stabile di Propaganda in Asia fu stabilito solo nel 1705 dall'inviato papale Carlo Tommaso Maillard de Tournon che era giunto in Cina per discutere la questione dei riti cinesi. La procura di Propaganda ebbe sede a Canton, a Macao e a Hong Kong. Restò in funzione fino al XX secolo, costituendo un punto d'appoggio per i missionari, ma anche un oggetto di controversia con il *padroado* portoghese[14].

[7] AAV, *Segr. Stato, Nunziature Diverse*, vol. 286, ff. 319r-323r.

[8] Sui rapporti tra Santa Sede e Spagna nell'epoca della fondazione di Propaganda, cfr. P. de Leturia, *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda* e *Antonio Lelio da Fermo y la condemnación del "De Indiarum Iure" de Solórzano Pereira*, in Id., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, pp. 101-152 e 335-408; A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato español en Indias*, Roma, Università Gregoriana, 1958; in particolare sul progetto di nunziatura delle Indie, P. de Leturia, *Misiones hispanoamericanas según la Junta de 1568*, in Id., *Relaciones*, pp. 205-231 e P. Borges Moran, *La Nunciatura Indiana. Un intento pontificio di intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588*, «Missionalia Hispanica», XIX (1962), pp. 169-227. Vedi anche E. Garcia Hernán, *La Curia Romana, Felipe II y Sixto V*, «Hispania Sacra», XLVI (1994), pp. 631-649 che sottolinea le istanze universalistiche avanzate da Filippo II anche nel campo missionario e G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale americana*, in *Felipe II (1527-1598) Europa y la Monarquía Católica*, vol. 3, *Inquisición religión y confesionalismo*, coord. J. Martínez Millán, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 321-340; B. Albani, *Un nunzio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della Nunziatura di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento*, in *Il papato e le chiese locali. Studi / The Papacy and the local Churches. Studies*, a cura di P. Tusor – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 205-255. Cfr. Anche i capp. I/1, III/1, III/2, III/2, IV/1.

[9] Ingoli, *Relazione*, p. 171.

[10] G. Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento* in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, a cura di G. Pizzorusso – G. Platania – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 177-219.

[11] Ingoli, *Relazione*, p. 172.

[12] *Ibidem*, p. 173 (corsivo mio).

[13] *Ibidem*, pp. 174-176.

[14] F. D'Arelli, *La Sacra Congregatio de Propaganda Fide e la Cina nei secoli XVII-XVIII: le missioni, la Procura ed i Procuratori nella documentazione dell'Archivio storico di Roma*, «Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi», LV (1995), 2, pp. 216-231; E. Menegon, *Interlopers at the Fringes of Empire: The Procurators of the Propaganda Fide*

3. *Gli orizzonti geografici: la divisione delle competenze.*

A parte gli auspici e i progetti di Ingoli, al momento della fondazione, Propaganda aveva a disposizione le quattro nunziature italiane (Torino, Venezia, Firenze e Napoli), le due di area tedesca (presso l'Imperatore e presso l'elettore di Colonia)[15], e quelle di Polonia, Fiandra, Francia, Spagna e Svizzera. Erano inoltre considerati corrispondenti della Congregazione altri tre rappresentanti pontifici diversamente denominati, il collettore di Portogallo, l'inquisitore di Malta e il vicelegato di Avignone. In totale quindi quattordici nunziature. Per consentire una ripartizione delle competenze, fin dalla seconda riunione della Congregazione (4 febbraio 1622) venne affidata a Giovanni Battista Agucchi, segretario di stato e membro non cardinalizio di Propaganda, il compito di operare una suddivisione geografica del mondo, indicando quale nunzio fosse preposto ad ogni area[16]. Nella riunione successiva (8 marzo 1622), si stabilì che gli affari di ognuna di queste porzioni del mondo fossero affidati a un cardinale membro della Congregazione che, con l'aiuto del segretario, aveva il compito di esaminare le varie materie e presentarle nelle sedute generali. Agucchi, con la probabile collaborazione di Ingoli, individuò tredici regioni, una per ogni cardinale e le affida alla responsabilità di un nunzio[17]. L'elaborazione di queste regioni seguì di massima un criterio ispirato alle preesistenti competenze dei nunzi. Ma talvolta le aree risentivano di una complessa articolazione; ad esempio, all'Italia e isole adiacenti (compresa Malta) venne unita la Francia meridionale (Savoia, Delfinato, regione del Rodano) con Avignone e Ginevra. Grazie alla concentrazione di nunziature e rappresentanze pontificie, questa regione fu affidata ai nunzi a Venezia, a Napoli, a Firenze, a Torino, all'inquisitore di Malta e al vicelegato di Avignone. In particolare, si sottolineava l'importanza dell'azione del nunzio torinese e del vicelegato avignonese per il pericolo protestante che si agitava sull'area a ridosso delle Alpi occidentali. Al nunzio a Venezia, oltre al territorio metropolitano della Repubblica, venne affidata anche un'intera altra regione che si estendeva dal Carso alla Croazia, alla Bosnia, alla Dalmazia fino all'Albania con le isole di Corfù, Zacinto, Cefalonia, Creta e Tine. Anche l'area tedesca subì una suddivisione complessa tra i nunzi a Colonia, a Lucerna e presso l'Imperatore. Questi si assunse anche la competenza di Stiria e Carinzia, sottoposte alla nunziatura di Graz di cui, come già detto, era prevista l'abolizione. Il nunzio a Bruxelles, oltre che del «Belgium universum» e delle «Provinciae foederatae» doveva occuparsi anche dell'Inghilterra, dell'Irlanda, della Danimarca e della Norvegia. Il rappresentante in Polonia estendeva la sua giurisdizione fino alla Russia e alla Finlandia, mentre quello in Svizzera, oltre al Vallese e alla Rezia allargava la sua competenza all'Alsazia, al Wurttemberg, alla Svevia.

Per un'ampia porzione del mondo era impossibile però ricorrere al controllo diretto dei nunzi. Essa corrispondeva grosso modo all'Impero ottomano dalla Grecia al Caucaso, dal Levante al Nordafrica (sul quale era però prevista anche la competenza del nunzio a Napoli e dell'inquisitore di Malta) e, ancora più a Oriente, alla Persia sino ai confini dell'India. Queste zone vennero affidate ai vicari patriarcali di Costantinopoli, Antiochia, Gerusa-

Papal Congregation in Canton and Macao, 1700-1823, «Cross-Currents: East Asian History and Culture Review», XXV (2017), pp. 26-62 http://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-25; cfr. anche Id., *Culture di corte a confronto: legati pontifici nella Pechino del Settecento*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 563-600.

[15] Non si considera la sede di Graz che in quei mesi era sul punto di essere abolita (lo sarà ufficialmente il 20 aprile 1622), H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakademie, 1910, colonna 212.

[16] APF, *Acta*, vol. 3, ff. 2r-3r.

[17] *Ibidem*, ff. 3r-6r; il prospetto della divisione del mondo di Agucchi è contenuto nel verbale della seduta, pubblicato anche da Metzler in *Memoria Rerum*, vol. III/2, pp. 659-661. Per l'attribuzione di queste regioni ai cardinali cfr. *supra* il cap. II/2. Anche nel progetto elaborato da Oliver Cromwell prendendo a modello Propaganda per la costituzione di un consiglio che si occupasse dello stato della religione nel mondo vi era una partizione del mondo in quattro parti tra quattro segretari e sette consultori. «The first province was to be, France, Switzerland, and the Valleys; the second, the Palatinate and the other Calvinists; the third, Germany, the North, and Turkey; and the fourth, the East and West Indies». Nel progetto, mai realizzato, era prevista la retribuzione dei funzionari e il budget dell'ufficio. Doveva esserci anche un collegio per la preparazione del clero anglicano alle controversie religiose che doveva aver sede nel «Chelsea college, which had been at first erected for writers of controversy», cfr. G. Burnet, *History of His Own Time*, vol. I, London, Thomas Ward, 1724, p. 77. Secondo C.-U. Byun, *The Influence of Roman Catholic Mission on Comity Agreements: Development of Territorial Division in Christian Mission History*, «Korean Presbyterian Journal of Theology», LII (2020), 4, pp. 159-186 (on line), l'organizzazione territoriale delle missioni da parte di Propaganda ha influenzato quella delle più tarde missioni protestanti in base al modello biblico della suddivisione della Terra promessa tra le dodici tribù. Lo studio richiama le bolle e i trattati tra papa e monarchie iberiche e fa riferimento a Propaganda con l'assegnazione dei territori ai vicari apostolici e con l'affidamento agli ordini delle varie missioni (lo *jus commissionis*) che i protestanti adottarono con i Comity Agreements nelle missioni che si iniziarono a organizzare a partire dalle società che si formarono per iniziativa del reverendo Thomas Bray (Society for Promoting Christian Knowledge nel 1698 e la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts nel 1701). Sul tema della territorializzazione delle missioni cattoliche, G. Pizzorusso, *Conoscere per convertire: Botero, le Relazioni Universali e l'evangelizzazione*, in *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, a cura di E. Andretta – R. Descendre – A. Romano, Roma, Viella, 2021, pp. 135-175.

lemme e Alessandria coinvolgendo anche il guardiano della custodia francescana dei Luoghi Santi. Tuttavia, come vedremo, gli interessi commerciali e il ruolo politico delle potenze europee nei diversi territori di quell'area, soprattutto in relazione all'Impero ottomano, fece entrare in gioco anche i nunzi, in particolare quelli di Venezia e Parigi.

Non potendoci qui soffermare sulle implicazioni di geo-politica ecclesiastica sollecitate da questa distrettuazione del globo, si può osservare in generale come si rafforzasse la caratterizzazione territoriale che contraddistingueva l'attività dei nunzi rispetto a quella degli ambasciatori. La funzione di rappresentante del papa nei confronti di vescovi e di altri istituti ecclesiastici si allarga ora ai missionari e a territori lontani, a vario titolo considerati in rapporto con il luogo sede della nunziatura. Anche linguisticamente, la parola «nunziatura» non indicava soltanto la funzione svolta dal delegato di Roma, ma assumeva un significato spaziale che rimandava a una nozione territoriale già presente in passato ma che, dal 1622, si accresceva, talvolta in modo poco chiaro, in una prospettiva universale.

Se può sembrare che questa suddivisione riguardasse soprattutto l'Europa, si osserva però come i rappresentanti a Madrid e a Lisbona fossero competenti, oltre che per i rispettivi territori metropolitani, anche per il mondo extraeuropeo coloniale, le Indie rispettivamente occidentali e orientali, secondo una partizione che evocava la nota decisione di Alessandro VI del 1493 con la bolla *Inter caetera* che attribuiva alle due potenze iberiche le terre scoperte e da scoprire e affidava loro il compito di evangelizzarle. Proprio nei primi anni della fondazione di Propaganda, questa suddivisione iniziò ad essere superata nella realtà di fatto con la fondazione delle prime colonie francesi e inglesi nel Nuovo Mondo (oltre che con gli avamposti olandesi lungo le rotte a oriente e occidente), per le quali i referenti della Congregazione erano i nunzi a Parigi e a Bruxelles[18]. La prevalenza dell'Europa nel campo d'azione dei nunzi non deve comunque stupire; l'attività di Propaganda, soprattutto nei primi decenni di vita si concentrava soprattutto sulla frontiera che separava la Cristianità cattolica dal mondo protestante e «scismatico» ortodosso sulla quale anche i nunzi della penisola italiana si trovavano ad agire.

Questa divisione del mondo era un punto di partenza nell'organizzazione del lavoro della Congregazione, ma era anche un momento di passaggio nell'attività del nunzio che assumeva nuova importanza. Questi infatti, fin

[18] G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo, 1492-1908* in *Genova, Colombo, il mare e l'emigrazione italiana nelle Americhe (Atti del XXVI Congresso Geografico Italiano, Genova, 4-9 maggio 1992)*, a cura di C. Cerreti, Roma, IEI, 1996, vol. II, pp. 607-632.

dai primi giorni dell'attività di Propaganda, si trovava istituzionalmente impegnato anche verso l'esterno dei confini della Cristianità cattolica e proiettato nella dimensione della Chiesa universale[19] nella quale il pontefice cercava di ripristinare a livello spirituale il proprio primato sulle potenze coloniali che di diritto e di fatto (tramite il già citato patronato iberico nelle colonie oppure la protezione dei Luoghi Santi da parte veneziana e soprattutto francese)[20] controllavano anche l'organizzazione ecclesiastica e missionaria.

Come è naturale, non tutte le sedi di nunziature avevano la stessa intensità di rapporti con Propaganda. Va da sé che molto intensi erano gli scambi epistolari con i nunzi più vicini alla frontiera delle missioni europee come quelli di Fiandra, Colonia, Vienna, Polonia e anche Francia. La corrispondenza di questi con la Congregazione è stata in molti casi studiata e pubblicata. Meno nota è invece la relazione con le nunziature italiane, il cui apporto al funzionamento del dicastero missionario, pur se tendeva a ridursi rispetto alle sedi d'oltralpe, manteneva un ruolo centrale che non deve essere sottovalutato per il XVII secolo. Torino e Venezia erano responsabili di aree di confine rispettivamente con il mondo calvinista e con quello ortodosso e islamico. A Firenze giungevano spesso, tramite il porto di Livorno, echi delle questioni orientali e vi si formavano numerose comunità non cattoliche. Il nunzio a Napoli era coinvolto nelle vicende del riscatto degli schiavi e dei missionari catturati dai pirati. In generale i nunzi italiani, come vedremo in particolare dagli esempi che seguono, svolgevano soprattutto un costante lavoro di informazione e di collegamento tra Roma e i missionari, in particolare con l'area mediterranea e mediorientale.

4. *Sorvegliare e informare.*

Per valutare in concreto quale fosse l'attività che i nunzi prestavano per conto di Propaganda si possono prendere in esame le istruzioni ad essi specificamente indirizzate dalla Congregazione. Spesso si tratta di documenti a sé stanti, altre volte invece sono integrazioni delle istruzioni generali inviate dalla segreteria del papa[21]. Di solito queste istruzioni erano redatte in for-

[19] Cfr. il paragrafo *La Chiesa Universale come compito dei nunzi* della sintesi di M. F. Feldkamp, *La diplomazia pontificia*, Milano, Jaca Book, 1998 (ediz. originale 1995), pp. 58-62.

[20] B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1995, pp. 241-271.

[21] Un esempio tra i molti, gli «Articoli da inserire nell'Instruttione di Mons[igno]re Bolognetti, nun[ti]o in Fiorenza per servitio della S[acra] C[ongregatione] de Propaganda Fide alli 27 settembre 1631», APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 174v-175r. Per le istruzioni generali ai nunzi dell'epoca di Gregorio XV disponiamo della raccolta di K. Jaitner, *Die Hauptinstruktio-*

ma schematica, formando una serie di richieste d'intervento su determinati punti. Da un lato evidenziavano i problemi che Propaganda sentiva come importanti e urgenti per i territori sottoposti a una nunziatura e, dall'altro lato, mostravano quale fosse lo spettro di intervento del nunzio che possiamo verificare poi nel suo svolgimento attraverso il carteggio. Il nunzio infatti, come vedremo, non aveva soltanto impegni relativi alle missioni ma doveva occuparsi anche dei vari interessi di Propaganda nella sua sede di residenza.

Per inquadrare più sistematicamente le svariate attività e mansioni che i nunzi compivano per Propaganda è necessario partire dagli inizi del funzionamento della Congregazione. Come si è già detto, nei primi mesi del 1622, la rete delle nunziature era il tramite quasi esclusivo che Propaganda aveva a disposizione per cominciare a mettere in pratica le sue decisioni. La corrispondenza stessa del dicastero lo dimostra: i destinatari delle lettere erano pressoché soltanto i nunzi. Alcune delle direttive che la Congregazione trasmetteva loro erano funzionali proprio a consentire una rapida e efficiente messa a regime dell'organizzazione del lavoro. Altri impegni del nunzio prenderanno invece un carattere periodico entrando a far parte della prassi dell'attività del rappresentante pontificio.

Una delle prime preoccupazioni della Congregazione era quella di avere un quadro aggiornato della presenza di ebrei, eretici, scismatici e infedeli in tutte le diocesi esistenti. I nunzi, nei rispettivi territori di competenza, dovevano mettersi in contatto con i vescovi informandoli della fondazione della nuova Congregazione e chiedendo loro un'accurata relazione diocesana[22]. Come si è detto, Propaganda poteva intervenire anche nelle diocesi dove si trovassero nuclei di acattolici per i quali fosse necessaria un'azione missionaria che eccedeva le possibilità del clero diocesano.

La raccolta di queste informazioni procedeva con lentezza; più rapide arrivavano le informazioni dalla Polonia e dalla Germania, ma alla fine del 1622 Propaganda insistette con forza presso i vescovi di Francia, Portogallo, Torino, Fiandra e Svizzera. Al nunzio a Venezia, Laudivio Zacchia, si scrisse il 12 novembre chiedendo anche che «ove non sono vescovi» ci si rivolgesse ai provinciali degli ordini «o Guardiani dell'Ordine di S. Francesco, come

nen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den Europäischen Fürstenhöfen 1621-1623, Tübingen, Niemeyer, 1997 [mentre quelle del pontificato di Urbano VIII sono in preparazione a cura di S. Giordano di cui vedi il recente studio *Il mondo di Propaganda Fide nelle istruzioni di Francesco Ingoli (1623-1648)*, in *Diplomatische Wissenkulturen des Frühen Neuzeit*, hg. G. Braun, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 215-234].

[22] Cfr. la lettera circolare ai nunzi del 15 gennaio 1622, APF, *Lettere*, vol. 2, ff. 2r-4v.

sono quello d'Aleppo e quello delle Smirne»[23]. Per far sentire maggiormente il ruolo e il prestigio della Congregazione, alla vigilia di Natale del 1622 si inviò a tutti i nunzi la copia a stampa della costituzione apostolica di fondazione di Propaganda *Inscrutabili Divinae Providentiae*. I nunzi erano incaricati di farne copie e di diffonderla presso vescovi e prelati[24]. L'anno successivo (1623) la raccolta di relazioni diocesane proseguì; i nunzi assunsero la funzione di filtro dovendo inoltrare a Roma solo quelle dove si presentassero casi di necessità di intervento missionario oppure dove tale intervento fosse già in atto[25]. Alcuni vescovi della Savoia infatti comunicarono lo stato delle missioni che ospitavano oppure richiesero missionari[26]. Nel frattempo giungevano molte relazioni dei vescovi francesi delle diocesi con forte presenza ugonotta[27]. Anche dalla nunziatura veneziana arrivarono le relazioni su Padova, Crema, Verona. Quanto alla prima il vescovo metteva in evidenza le questioni relative al «colleggietto per addottorar gl'heretici», problema che Propaganda rimandò al Sant'Uffizio[28]. La disposizione di Propaganda di non far giungere a Roma le relazioni che non presentassero casi di necessità di intervento missionario impedisce di fare un bilancio più preciso di questa iniziativa di raccolta di informazioni sulle diocesi che i nunzi gestirono per conto della Congregazione. Si registra comunque una notevole pressione sui nunzi e sui vescovi perché fossero attenti e affidabili referenti di Propaganda. Già nell'ottobre del 1622 essa si lamentò con il nunzio a Vienna per la superficialità di alcuni rapporti[29]. Sul coinvolgimento dei vescovi nell'attività della Congrega-

[23] *Ibidem*, f. 32r.

[24] *Ibidem*, f. 39rv.

[25] È il caso della relazione del vicario capitolare di Asti che il nunzio a Torino invia a Roma malgrado non si riscontri la presenza di eretici; Propaganda ringrazia entrambi, ma assicura che «non occorreva mandarla perché la Sac[ra] Cong[regatione] de Prop[aganda] Fide s'è proposta per il fine che lo stesso nome le può manifestare», APF, *Lettere*, vol. 2, f. 51v. [Cfr. anche G. Pizzorusso *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVIIe siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe siècle au XXe siècle*, éds. Ch. Sorrel – F. Meyer, Actes du Colloque de Chambéry (18-20 mars 1999), Chambéry, Institut d'études savoisiennes – Université de Savoie, 2001, pp. 43-61].

[26] Si tratta di Pinerolo e di Nizza, *ibidem*, f. 61v. [Cfr. anche C. Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006].

[27] B. Jacqueline, *La Sacrée Congrégation "de Propaganda Fide" (6 janvier 1622) et la France sous le pontificat de Grégoire XV*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXVI (1971) 1, pp. 46-82 (in particolare pp. 62-64).

[28] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 72r: la questione già proposta all'Inquisizione sia dal vescovo sia dal nunzio (cfr. ACDF, *ASO, Decreta 1622-1623*, ff. 76v e 91v) era destinata a proseguire.

[29] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 28rv.

zione non si mancò di insistere ancora nel corso del papato ludovisiano con la richiesta di raccogliere offerte a beneficio dell'attività della Congregazione[30]. Appena eletto, Urbano VIII provvide a ribadire l'importanza della funzione dei nunzi come tramite tra Propaganda e i vescovi. In una lettera generale «a tutti li Nuntij» del prefetto Ludovico Ludovisi, dopo aver rievocato l'impegno di Maffeo Barberini come cardinale membro della Congregazione, si affermava il proposito del nuovo papa di seguire le orme del suo predecessore e si invitavano i destinatari a mandar copia della lettera ai vescovi, «acciò li Prelati della sua Nuntiatura possino nelle loro diocesi far la parte loro»[31].

La sovrintendenza e il controllo dei rappresentanti pontifici sui collegi missionari e la ricerca di mezzi per il loro finanziamento o addirittura per la loro nuova istituzione era una richiesta che Propaganda avanzò all'inizio del secondo anno della sua esistenza. La lettera circolare ai nunzi del 21 marzo 1623 riporta la decisione di Gregorio XV di affidare ad essi la «visita ai Collegij della Christianità» per provvedere ai bisogni, impedire gli inconvenienti, dare facoltà o correggere privilegi[32]. La giurisdizione di Propaganda su tutti i collegi di formazione missionaria in Europa era uno dei punti di forza della neonata Congregazione. Il nunzio a Torino fu incaricato di seguire le vicende del collegio di Annecy, tenuto dai barnabiti, e di mettersi in contatto con il suo collega di Fiandra per organizzare l'invio di alunni al collegio di Lovanio[33]. Per tutti i nunzi venne redatta una «Instruttione generale circa li Collegi Pontifici per servitio della S. Cong[regation]e de Prop[aganda Fide]»: si doveva verificare se gli alunni provenivano dai luoghi per i quali erano stati istituiti i posti e controllare il giuramento degli alunni da conservarsi nell'archivio della nunziatura o presso i rettori dei collegi; si doveva pure verificare la presenza di convittori e, nel mese di gennaio, esaminare i conti presentati dai rettori e il numero degli alunni. Il nunzio era autorizzato a dispensare gli alunni dal voto di non entrare in un ordine religioso, ma poteva farlo solo dopo aver presentato motivate ragioni a Propaganda. Infine, il rappresentante pontificio aveva l'incarico di tener accurata nota degli alunni che avevano preso gli ordini sacri e che erano partiti per le missioni, nonché della loro riuscita. Su tutti questi punti Propaganda doveva essere accuratamente informata[34].

[30] Cfr. la lettera circolare di Gregorio XV del 18 febbraio 1623, *ibidem*, ff. 57r-58r e i riscontri alle offerte dei vescovi di Anagni, Brescia e Fiesole, *ibidem*, ff. 91r, 91v e 93r.

[31] APF, *Lettere*, vol. 3, f. 1rv.

[32] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 72r.

[33] Ad esempio, APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 60r-62r.

[34] *Ibidem*, ff. 214v-215r. L'istruzione è ribadita negli anni 1640, APF, *Istruzioni 1639-1648*, ff. 92r-93r.

Questo impegno di visita dei collegi valeva soprattutto per le nunziature non italiane in quanto tali collegi pontifici si trovavano nella maggior parte dei casi o a Roma o al di là delle Alpi. I nunzi potevano svolgere la visita direttamente, come fece nel 1624 Carlo Carafa, nunzio a Vienna, nel seminario di Olmütz (Olomouc) inviando una dettagliata relazione con nomi degli allievi, spese dell'istituto e riproduzioni di documenti che venne minuziosamente esaminata e annotata dal segretario Ingoli[35]. Lo stesso nunzio visitò nel 1626 il collegio pontificio di Vienna inviando addirittura una lista – corredata di dati anagrafici e personali – dei 409 alunni frequentanti dal 1574 al 1626[36]. Altre volte il nunzio delegava qualche prelato o abate non lontano, come il nunzio a Colonia Pierluigi Carafa che nel 1626 fece compiere la visita del collegio di Fulda all'abate del medesimo luogo, oppure il già citato Carlo Carafa che demandò l'impegno per il collegio di Praga al canonico Johannes Ernst Platais von Platenstein d'accordo con l'arcivescovo, cardinale d'Harrach[37]. Tra 1626 e 1627 si registrarono visite, dirette o per delega, da parte dei nunzi in Svizzera, in Fiandra e, ancora, di quello presso l'Imperatore[38]. A parte alcuni interventi occasionali, come quando il vicelegato d'Avignone fu incaricato di fornire una relazione sui luoghi dove avrebbe dovuto essere fondato un collegio per gli scozzesi[39], la visita ai collegi si svolse, almeno in teoria, con cadenza annuale. I nunzi erano così responsabili del controllo della rete dei collegi dipendenti da Propaganda che svolgevano l'importante funzione di assicurare la continuazione della formazione del clero destinato non solo alle aree di frontiera con la riforma protestante, ma anche ai territori dove il culto era impedito come, ad esempio, le isole britanniche.

5. *Le nunziature al centro di una rete informativa.*

La collaborazione dei nunzi era richiesta anche come tramite tra Propaganda e i cardinali residenti nelle varie parti d'Europa. Abbiamo già visto nel primo capitolo di questa parte il ruolo dei nunzi nella riscossione della tassa dell'anello presso i cardinali residenti nelle varie sedi di nunziatura. Incombenze di carattere burocratico se ne presentavano molte, di genere e livello diversi, sul tavolo del nunzio, così come egli ne svolgeva altre per la Segreteria di Stato e gli altri uffici curiali. A questa attività spicciola, di amministrazio-

[35] APF, *SC Visite e Collegi*, vol. 1, ff. 6r-41v.

[36] APF, *SC Visite e Collegi*, vol. 4, ff. 92r-120v.

[37] *Ibidem*, ff. 74r-88v e 121r-141v.

[38] APF, *SC Visite e Collegi*, voll. 4 e 6, *passim*.

[39] APF, *SC Visite e Collegi*, vol. 6, ff. 406r-413v.

ne ecclesiastica il dicastero attribuiva molta importanza. Direttive a questo proposito si trovavano spesso alla fine del testo delle istruzioni.

A volte si trattava di questioni economiche da contrattare con i principi locali: la Congregazione si trovava a beneficiare di sussidi particolari che il nunzio doveva riscuotere. I nunzi a Torino erano incaricati a più riprese di insistere a corte, sul devoto duca, affinché i proventi del dazio sulla carne (pagato anche dai religiosi) fossero utilizzati come contributo al mantenimento o alla fondazione delle missioni, ad esempio quelle della Val Perosa che la Camera apostolica pagava attraverso gli spogli della nunziatura[40]. Nell'istruzione al nunzio a Napoli del 1627 i primi cinque punti trattano di lasciti di diverso genere. In particolare, era importante per Propaganda l'introito sulla gabella del vino. L'ultimo punto era relativo al lascito di 7470 ducati da parte di monsignor Tommaso Budislavich per fondare un collegio per giovani sacerdoti a Ragusa. Non venivano nascoste le difficoltà della riscossione del capitale e della rendita di 448 ducati annui; al nunzio era affidato il compito di convincere il viceré rivendicando l'importanza di un tale collegio in una diocesi quasi interamente sottomessa al Turco dove i fedeli per mancanza di sacerdoti erano passati «chi al maometismo e chi allo scisma»[41].

Altre volte si trattava di impegni inerenti alla burocrazia ecclesiastica: il nunzio, grazie ai poteri che gli venivano conferiti, faceva le veci del papa nella concessione di determinate facoltà ai missionari. Si cercava soprattutto di utilizzare le nunziature come segreterie pontificie distaccate. Nel 1629 Alessandro Castracane prima di partire per la sua sede di Torino doveva passare dal Sant'Uffizio per ricevere le facoltà di assolvere per apostasia e eresia e altre riservate alla Sede apostolica che poteva così esercitare a beneficio delle missioni in Savoia[42]. Questa funzione, tipica della nunziatura, era particolarmente utile per i missionari in quanto consentiva di eliminare viaggi a Roma o lunghe attese di documenti che avrebbero messo in difficoltà i religiosi destinati a missioni lontane o poco raggiungibili, oppure vincolati alla partenza di spedizioni commerciali o coloniali, come accadeva non di rado ai missionari francesi destinati alle colonie americane, soprattutto nelle Antille, che partivano senza adeguate facoltà o facendosele abusivamente concedere dai vescovi[43]. Oltre al risparmio di tempo era importante anche quello di

[40] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 101r-102v, 145v-148r e 204r-205r.

[41] *Ibidem*, ff. 99r-101r.

[42] *Ibidem*, ff. 145v-148r.

[43] Nell'episcopato gallicano delle diocesi della Francia atlantica, in particolare a Rouen con gli arcivescovi della potente famiglia degli Harlay-Champvallon, l'ambizione ad assumere la giurisdizione ecclesiastica delle terre francesi nel Nuovo Mondo restò costante per tutto il secolo,

denaro. Una «Nota delle facoltà che si essercitano nella Nuntiatura Ap[ostoli]ca di Venetia; né possono esser essercitate da niun vescovo ordinario et in defetto della Nuntiatura bisogna necessariam[en]te ricorrere a Roma con dispendio magg[io]re» elenca una decina di facoltà riportando in duplice colonna il prezzo che si pagava al nunzio e quello che si pagava direttamente alla Santa Sede[44].

Esistono poi delle situazioni specifiche, concentrate in una nunziatura, che necessitavano di poteri spirituali particolari: per esempio il rappresentante a Napoli era pregato di portarsi dietro l'istruzione di Clemente VIII relativa agli italo-greci, evidentemente per poter esser in grado di affrontare le varie questione che si ponevano nelle diocesi dell'Italia meridionale[45].

Per il funzionamento della burocrazia della Congregazione era fondamentale la formazione di una rete, quanto più possibile estesa verso le terre di missione, formata da persone del cui servizio e delle cui informazioni potersi fidare. Come già accennato, dopo i primi tempi gli interlocutori di Propaganda aumentarono: non si trattava soltanto di figure istituzionali come vescovi o visitatori, ma anche di personaggi che si mettevano al servizio della Santa Sede e che corrispondevano con i nunzi oppure anche direttamente con Roma. A volte si trattava di membri di una stessa famiglia ramificata in vari punti strategici. È il caso di due fratelli, Antonio e Luigi Ramiro. Il primo stava a Venezia e aveva due figli in seminario a Roma, l'altro, medico, stava a Aleppo in casa del console veneziano da dove infine venne cacciato perché inviava notizie a Propaganda. A Venezia Antonio era un assiduo frequentatore del palazzo della nunziatura a San Francesco alla Vigna, in contatto stretto con il nunzio Agucchi cui Propaganda dette mandato di fornire una pensione al fratello aleppino[46].

Per alcune funzioni il nunzio poteva utilizzare anche la rete diplomatico-consolare delle potenze cattoliche. Ciò avveniva soprattutto per l'area medio-orientale. Il nunzio veneziano si appoggiava spesso al bailo di Costantinopoli per l'invio di denaro e di libri ai missionari che dal Bosforo si spinge-

soprattutto nelle Antille, dove non fu possibile stabilire un vescovo come avvenne in Canada. Il nunzio a Parigi denunciò tale indebita estensione giurisdizionale ancora nel 1669; APF, *SOCG*, vol. 421, ff. 76r-77v e 80r-81v; cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, EFR, 1995, pp. 304-316.

[44] Si tratta di un appunto di cancelleria non datato, BMC, *Mss. Morosini Grimani*, vol. 487, inserto 10.

[45] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 99r-101r e P. Chiocchetta, *La S. Congregazione e gli Italo-greci in Italia*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 3-25.

[46] Cfr. i documenti in APF, *SOCG*, vol. 6, ff. 22r-39v e Heyberger, *Les Chrétiens*, p.192.

vano verso il Caucaso. La capitale ottomana vedeva la presenza molto attiva della diplomazia francese. Nei primi decenni del Seicento l'ambasciatore Philippe de Harlay, comte de Césy era molto legato ai promotori delle missioni, soprattutto al cappuccino Joseph de Paris, l'eminenza grigia di Richelieu, prefetto di tutte le missioni del suo ordine, che vedevano nella presenza dei religiosi francesi in Oriente anche un mezzo per affermare l'influenza politica e commerciale della Francia. Césy era un interlocutore diretto di Propaganda e il referente del nunzio a Parigi e a volte di quello a Venezia[47]. La collaborazione tra Propaganda e la Francia rispetto alle missioni era costante durante il pontificato barberiniano, in contraddizione con le enunciazioni di autonomia dell'azione della Congregazione contenute nei documenti programmatici di cui abbiamo parlato in precedenza. Nel 1628 il nunzio in Svizzera ricevette l'istruzione di operare insieme all'ambasciatore francese presso i Grigioni, Jacques Mesmin, per impedire l'arrivo di predicatori protestanti a Poschiavo e proteggere le missioni dei canonici premostratensi a Coira[48].

A un livello più locale i nunzi potevano far riferimento ai consoli. Un progetto di stabilire un consolato della Santa Sede a Gerusalemme «ad evitandas Turcarum avanias» venne respinto da Propaganda nel 1641 «ob scandalum quod Sede Apostolica cum Turcis communicante inter Christianos oriretur»[49]. Erano dunque soprattutto i residenti veneziani e francesi a fornire la loro collaborazione ai nunzi, ad esempio nel 1631 Giovanni Battista Agucchi utilizzò quelli della Serenissima per gli invii di denaro nel Levante[50] e Francesco Ingoli apprezzò l'opera in favore delle missioni di Girolamo Foscarini, console veneziano al Cairo[51]. In questa area gli interessi e le iniziative dei nunzi a Venezia e a Parigi finirono per sovrapporsi in deroga alla «suddivisione del mondo», che era stata fatta dallo stesso Agucchi, ora nunzio presso la Serenissima, quando era membro di Propaganda. D'altra parte, i nunzi non potevano informare che sulle aree maggiormente in contatto con la capitale ove risiedevano. Una conferma *a contrario* è data anche dal fatto che il rappresentante pontificio in Laguna si interessava molto poco dell'area balcanica (pur attribuitagli) per la quale l'arcivescovo di Ragusa era considerato il «responsale» della Congregazione[52].

All'interno di questa rete le nunziature erano punti nevralgici per la circolazione della corrispondenza con le missioni. Venezia era un centro di smistamento delle lettere che provenivano dai vari uffici della Santa Sede. Nel 1645 Propaganda vi convogliava sia la corrispondenza per il Levante, sia quella per il Nordeuropa destinata a prendere la via dei Grigioni[53]. L'istruzione del 1631 incaricava il nunzio a Firenze, Giorgio Bolognetti, della funzione di inviare e ricevere, attraverso il porto di Livorno, la corrispondenza con le missioni di Levante, Egitto, Armenia, Persia e Africa settentrionale dall'Egitto al Marocco[54]. Dieci anni dopo però l'incarico per quanto riguarda la Terra Santa venne passato a un commissario francescano appositamente nominato a Livorno da dove le lettere proseguivano direttamente per Roma[55]. Per l'invio di denaro ci si poteva servire anche di mercanti fidati, soluzione che offriva il vantaggio che essi potevano anticipare la somma, senza aspettare che questa arrivasse da Roma, come metteva in evidenza un'istruzione per il nunzio a Venezia Angelo Cesi del 1645[56]. Altrimenti i vari passaggi potevano comportare gravi ritardi e rischi, che mettevano in difficoltà le missioni. Nel 1623, ad esempio, il nunzio a Venezia Laudivio Zacchia ricevette una lettera di cambio di 590 ducati da riscuotere e da inoltrare al bailo di Costantinopoli che a sua volta avrebbe dovuto consegnarla al do-

[47] H. Hauser, *La pensée et l'action économique du Cardinal de Richelieu*, Paris, PUF, 1944, in particolare su Césy, G. Tongas, *Les relations de la France avec l'Empire Ottoman durant la première moitié du XVIIe siècle et l'Ambassade à Constantinople de Philippe de Harlay, comte de Césy (1619-1640)*, Toulouse, Boisseau, 1942; cfr. anche G. Pizzorusso, *Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo* in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di G. Motta, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 212-231.

[48] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 124r-126r, dove si auspica un metodo di lotta contro gli eretici basato sul fatto che i cattolici acquistino il più possibile i beni dei protestanti per impoverirli e costringerli a abbandonare il paese; sull'azione della diplomazia francese in Svizzera cfr. E. Rott, *Représentation diplomatique de la France auprès des Cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédéres*, vol. III (1620-1626) e vol. IV (1626-1635), Berne, Benteli, 1906,1909-11.

[49] APF, *Acta*, vol. 14, f. 374v.

[50] APF, *SOCG*, vol. 5, ff. 10r-11v; sui consolati in Levante cfr. G. Berchet, *Relazioni dei consoli veneti nella Siria (1574-1628)*, Torino, Paravia, 1866; P. Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1896; L. Dermigny, *Escales, Echelles et Ports francs du moyen âge et aux temps modernes*, in *Les grandes escales*, Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles, Ed. de la Librairie Encyclopédique, 1974, III partie, pp. 213-643 (in particolare pp. 403-520); A. Mézin, *Les consuls de France au siècle des lumières (1715-1792)*, Paris, Ministère des Affaires Etrangères, 1998. [*La fonction consulaire à l'époque moderne. L'affirmation d'une institution économique et politique (1500-1800)*, a cura di J. Ulbert – G. Le Bouëdec, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006; *Les Consuls en Méditerranée, agents d'information (XVIe-XXe siècle)*, a cura di S. Marzagalli, Paris, Garnier, 2015].

[51] Ingoli, *Relazione*, p. 206.

[52] Il prelato raguseo riceveva specifiche istruzioni, cfr. APF, *Istruzioni 1623-1638*, f. 127v.

[53] APF, *Istruzioni 1639-1648*, ff. 101r-103v.

[54] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 174r-175v; in precedenza tale funzione era svolta dall'arcivescovo di Pisa che si era occupato anche del riscatto di schiavi, APF, *Lettere*, vol 2, f. 10r.

[55] APF, *Istruzioni 1639-1648*, f. 32rv.

[56] Ibidem, ff. 101v-103v.

menicano Gregorio Orsini diretto in Armenia per fondare un collegio[57]. Un altro vantaggio di servirsi di mercanti era dato dalla loro competenza e pratica della finanza che talvolta i «corresponsali» ecclesiastici non avevano. Su questa base nel 1660 la Congregazione rifiutò la raccomandazione del cardinale Pietro Ottoboni, vescovo di Brescia, che aveva proposto un suo protetto come «ministro» a Milano per gli affari di Propaganda[58]. Infine il nunzio si doveva occupare spesso dell'assistenza e dell'ospitalità di missionari di passaggio nella sua città. Il nunzio a Venezia Iacopo Altoviti fece addirittura trasformare un mezzanino del suo palazzo in ospizio riservato ai giovani missionari provenienti dal Collegio Urbano di Propaganda e di passaggio per Venezia diretti alle loro «nazioni» d'origine per esercitarvi le missioni. Per la loro solitamente giovane età questi religiosi non ricevevano denaro per il loro ritorno in patria, ma dipendevano interamente dalla catena di aiuti e finanziamenti che venivano dagli agenti di Propaganda o dai nunzi che erano poi rimborsati dalla Congregazione[59].

6. *I nunzi sulla frontiera politico-religiosa.*

Resta da soffermarsi sugli aspetti di carattere politico-diplomatico dell'attività del nunzio che, strettamente uniti a quelli religiosi, mettono in evidenza il coinvolgimento dei rappresentanti pontifici nella sfera d'azione missionaria di Propaganda. In teoria, tale attività si orientava secondo il duplice principio ispiratore, espresso dalla circolare della Congregazione ai nunzi del 15 gennaio 1622, che prevedeva da un lato il mantenimento di un rapporto di collaborazione con gli stati, ma anche di salvaguardia dell'autonomia romana, e dall'altro lato la raccolta e l'invio di informazioni a Roma utili all'elaborazione di strategie e iniziative missionarie. In realtà il mandato era molto ampio e lasciava indefiniti i margini di iniziativa: anzi ci si raccomandava che ogni nunzio «si allarghi anche oltr'alle nostre commissioni, perché la carità non aspetta di essere pregata, né il zelo richiede comandamenti in cose tali»[60]. Le istruzioni ai singoli nunzi, soffermandosi su questioni particolari, finivano con il dare per scontati i principi generali qui sopra evocati.

[57] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 61r.
[58] APF, *Lettere*, vol. 35, f. 120v.
[59] Sull'ospizio nel palazzo della nunziatura cfr. l'«Instrutione Ritual lasciata da Mons. Altoviti Arciv[escov]o d'Atene a successori nella Nunciatura di Venetia», testo che ha avuto vasta diffusione e dunque molte copie, integrali o parziali, che si ritrovano negli archivi; ho utilizzato il codice in BMC, *Mss. Cicogna*, vol. 1350, pp. 40-43; sulla ristrutturazione del palazzo si veda anche AAV, *Segr. Stato, Nunziature Diverse*, vol. 177, ff. 107r-112r.
[60] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 4v.

Ciò premesso, è tuttavia possibile, attraverso le direttive date all'inizio del mandato, osservare quali erano i punti più importanti nell'azione di Propaganda nelle singole nunziature. Non essendo possibile esaminarle tutte e procedendo sulla base di qualche esempio, si nota come l'aspetto prevalente nei primi anni era la preoccupazione relativa alle presenze eretiche e scismatiche e ai modi di contrapporvi le iniziative cattoliche. Per alcune nunziature il problema era più in primo piano che per altre[61]. Il nunzio a Torino venne sollecitato non solo a acquisire informazioni, ma a stimolare la fondazione delle missioni da parte degli ordini, in particolare si spingeva il nunzio Luigi Galli a «risvegliare» l'arcivescovo torinese che «dorme nella cura pastorale». Quanto alla soprintendenza delle missioni, l'istruzione chiedeva al nunzio di portare un aiuto finanziario, distribuendo i denari della Camera apostolica e l'offerta raccolta dai cappuccini; di proteggere i missionari con istanze presentate al duca di Savoia; di provvedere alla attribuzione delle facoltà; di raccogliere informazioni e sostenere la missione della valle del Pragelato che si trovava in Francia e per la quale era stato chiesto l'aiuto di Luigi XIII. Insieme a questo il nunzio doveva rivolgere la sua attenzione alle diocesi «infette d'eresia» dove in molti casi le parrocchie mancavano di curati. Doveva perciò stimolare i vescovi a accogliere i missionari degli ordini regolari. Sovrintendenza sulle missioni e informazione sugli eretici erano gli elementi che ricorrevano fino alla metà del secolo nelle istruzioni per la nunziatura torinese, che Propaganda considerava in prima linea, da Ginevra a Nizza, per la difesa dell'Italia dall'eresia[62]. Le lettere di risposta del nunzio riflettevano queste ansie e erano tutte concentrate sulla contrapposizione religiosa nelle varie valli[63].

Anche la corrispondenza del nunzio in Svizzera mostra soprattutto il confronto con i protestanti nelle diocesi di sua competenza, ma la situazio-

[61] Questo problema vale meno naturalmente per le rappresentanze a Madrid e Lisbona per le quali molto importante è la controversia giurisdizionale legata al conflitto sul patronato, particolarmente forte per Lisbona anche in quanto Propaganda voleva mandare missionari italiani soprattutto in Oriente, APF, *Lettere*, vol. 2, f. 79v. Sul *padroado* portoghese, cfr. I. Ting Pong Lee, *La actitúd de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 353-438 e G. Sorge, *Il 'Padroado' regio e la Congregazione 'de Propaganda Fide' nei secoli XIV-XVII*, Bologna, CLUEB, 1984; [cfr. anche Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese*].
[62] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 60r-62r; 101r-102v; 145v-146r; 204r-205r; in quest'ultima istruzione si avvisa il nunzio che Propaganda ha chiesto al re di Francia di ordinare ai suoi rappresentanti a Torino di non assistere gli eretici francesi, lasciando mano libera al duca di punirli «se si oppongono alla predicatione della parola di Dio e agli essercitij cattolici».
[63] Si vedano ad esempio alcune lettere del 1629; ad una di esse è allegato un elenco con nome, cognome e stato sociale dei convertiti di Perosa; APF, *SOCG*, vol. 5, ff. 76r-77v; 80r-81v (elenco dei convertiti, ff. 82r-83r), 94r-95v, 151r-156v.

ne sembra più difficile che in Savoia. Nel 1628 Ciriaco Rocci fu incaricato di stimolare i vescovi alla visita pastorale, di far rispettare la disciplina regolare, di aiutare i missionari in un contesto politico-religioso ostile[64]. Come afferma il segretario di Propaganda Ingoli nel suo rapporto generale,

> lo studio dunque principale de' Nuntij Ap[ostoli]ci che colà si mandano è stato et ha da esser volto primieram[en]te a accrescere la S[an]ta Fede cat[toli]ca e il culto divino e la dignità et imunità delle cose ecc[lesiasti]che e secondariam[en]te a mantenere quell'antica confidenza et unione (...) la onde accade loro [ai nunzi] di avere ad opporsi a tutto quello che altri cercano d'introdurvi di nuovo in pregiudizio delle religione e dell'imunità eccl[esiasti]ca.

Poi Ingoli passa a elogiare Alessandro Scappi, nunzio dal 1621 al 1628, che

> oltr'all'esseguir gl'ordini nostri, stimolato dal proprio zelo valorosamente si è portato, onde ha incominciate, aiutate e promosse le nostre missioni e mandatene dell'altre di Padri Cappuccini e Gesuiti delle quali tutte sarebbe cosa lunga descrivere gli avvenimenti; ha visitati e riformati li monaci Benedettini che in quella Nunziatura tengono molti monasteri, ha procurato che alle chiese sieno restituiti i loro beni et ha fatto opera che nell'amplissima diocesi di Costanza si fondi un seminario[65].

Ben più ampio il respiro che animava le istruzioni per il nunzio a Parigi. Accanto alla preoccupazione per le missioni interne verso gli ugonotti, cui si guardava con fiducia, e quelle ai confini con la Savoia, questi testi contengono proposte e impegni per zone geografiche diverse e lontane. Dal 1623 al 1631 i tre nunzi che si avvicendarono nella sede francese (Bernardino Spada, Giovanni Francesco Guidi di Bagno, Alessandro Bichi) furono incaricati di perorare di fronte al re la causa dei cappuccini che dovevano stabilirsi a Costantinopoli e la difesa dei cattolici del Levante. Inoltre dovevano migliorare l'efficienza del collegio scozzese dei certosini di Parigi e raccogliere informazioni sulle missioni in Inghilterra. Infine avevano l'incarico di rendere omaggio da parte di Propaganda al missionario e controversista François Veron, abile confutatore delle proposizioni eretiche[66]. Al contrario dei suoi colleghi di Torino e di Lucerna, chiusi nei ristretti orizzonti delle valli alpine, il nunzio parigino assunse un ruolo internazionale che riproduceva l'importanza del ruolo della Francia, nel XVII secolo unica grande potenza cattolica in fase di espansione mondiale e che aveva interesse a diffondere missionari francesi nelle sue colonie. Nei decenni successivi il nunzio parigino si occupò di

[64] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 124r-126v.
[65] Ingoli, *Relazione*, pp. 44-45.
[66] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 54r-55v, 111r-112v e 154v-157r.

missioni in America e nell'Estremo Oriente di pari passo con l'allargamento della sfera di influenza commerciale francese.

A parte Torino, le altre nunziature italiane erano meno coinvolte nello sforzo missionario sul campo. Almeno ad un primo sguardo, per Napoli esisteva soprattutto il problema della cura spirituale degli italo-greci che abbiamo già citato; a Firenze si discuteva della scuola di lingue orientali dove i missionari diretti in Levante avrebbero potuto utilmente prepararsi[67]. La nunziatura di Venezia restava su un piano diverso. La Serenissima era l'unica nazione italiana con un suo dominio coloniale orientato verso il mondo ortodosso e islamico, area strategica insieme al Nordeuropa dell'interesse della Congregazione. In fondo, ancora nel XVII secolo, per i cardinali e i funzionari di Propaganda la conclusione dello scisma d'Oriente, la disfatta del Turco, la protezione delle comunità cristiane costituivano degli obiettivi molto difficili ma perseguibili. La presenza di Venezia in Oriente era dunque importante per la Santa Sede, malgrado le diffidenze e le rotture e la persistente espulsione dai territori della Serenissima di un ordine missionario in espansione come la Compagnia di Gesù. Dalle fonti veneziane arrivavano a Propaganda tramite il nunzio informazioni fresche, anche se tutte da verificare, su questo fronte importante della Cristianità cattolica. Non quindi gli studenti protestanti di Padova o le presenze eretiche che i commerci portavano in Laguna interessavano Propaganda, che deviava tali questioni alla competenza del Sant'Uffizio. Predominava piuttosto l'attenzione per la situazione nelle diocesi delle isole veneziane dove prevalevano i greci ortodossi o giungevano mercanti ebrei e protestanti, l'adempimento al dovere della residenza e il comportamento dei vescovi di esse, il mantenimento del culto latino a Costantinopoli senza doversi sottoporre alla asfissiante tutela degli ambasciatori occidentali[68], o infine le notizie dalla Terra Santa e dagli scali della Turchia e della Siria. Nel «Sommario di Mons.r Albrizi [Mario Alberizzi], Seg[reta]rio della Cong[regazione] de Propaganda Fide (...) toccante il Nunzio a Venezia come esecutore della mag[gio]r parte

[67] Cfr. rispettivamente APF, *Istruzioni 1623-1628*, ff. 99r-101r e 174v-175r e per Firenze anche AAV, *Segr. Stato Nunziature Diverse*, vol. 206, ff. 631r-664r (documento gentilmente segnalatomi dalla dott.ssa Manuela Belardini); [sullo studio dell'arabo a Firenze cfr. G. Pizzorusso, *Milano, Roma e il mondo di Propaganda Fide*, in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi, secoli XVII-XVIII*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 85-86].

[68] Negli anni 1620-1630 preoccupa molto, come è noto, l'avvicinamento al calvinismo del patriarca ortodosso Cirillo Lucaris che è oggetto di una specifica lettera circolare, APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 223v-225v; in quest'affare Propaganda non ripone nessuna fiducia nel sostegno di Venezia, APF, *SOCG*, vol. 270, tutto il volume e in particolare ff. 3r-6v.

degl'ordini della sud[dett]a Congreg[atio]ne» sono riunite, in uno stile alquanto approssimativo, le istruzioni date da Propaganda a Iacopo Altoviti, nunzio dal 1658 al 1666, nelle quali sono largamente prevalenti le direttive relative all'Oriente rispetto a quelle concernenti altre funzioni esercitate per la Congregazione. Il nunzio doveva

tenere corrispondenze in Levante col fine principale di restare poi informato degl'habili a quelle chiese in occasione di haversi a provedere; stare bene avertito a proporre per d[ett]e Chiese i protetti da SS.ri veneti e massime farsi la informatione de' quali da i loro superiori; procurare che chi ha obligo di residenza lo adempisca sollecitamente; nessuno de' sud[dett]i vescovi possa essercitare giurisditione in alcuna diocesi etiam de consensu Ordinari (...); non dare orecchio a nessuno de' sud[dett]i senza lettere di accompagnamento della sud[dett]a Cong[regatio]ne; [tenere un] repertorio appresso di sé per notarvi le informationi che si habbiano di luoghi e persone che per servizio della d[ett]a Cong[regatio]ne occorra di domandare: venendo dal nuntio alcuno da quelle parti [il Levante] vedere di farli quante interrogationi suggerirà il zelo di ben servire; cauto nell'aprirsi in queste materie con chi che sia; non partialeggiare con Regolari[69].

Ma il ruolo del nunzio non era soltanto informativo oppure legato alla supervisione delle materie ecclesiastiche. Egli era anche un diplomatico e in quanto tale svolgeva una funzione di filtro riferendo a Propaganda gli atteggiamenti e le reazioni della Serenissima rispetto alle attività della Congregazione. Nel 1627, quando si discuteva sulla nomina dell'arcivescovo di Smirne, il nunzio Agucchi fece capire che i mercanti veneziani, sostenuti dalla Repubblica, si opponevano perché volevano mantenere i loro diritti patronali sulla chiesa dello scalo turco nominando religiosi di loro scelta e, inoltre, temevano il forte legame tra Propaganda e la Francia. Infatti, spiega Agucchi alla Congregazione, se in termini generali Venezia era favorevole alla fondazione e all'attività di Propaganda, essa lo sarebbe stata molto meno quando fossero stati scavalcati certi consolidati diritti dei suoi sudditi in Levante. Anche in quelle parti, si creavano conflitti giurisdizionali tra Venezia e la Santa Sede, esasperati dalla aggressiva concorrenza francese che costringeva sulla difensiva la declinante, ma ancora diffusa e in grado di resistere, influenza in Oriente della Serenissima[70].

[69] AAV, *Segr. Stato Nunziature Diverse*, vol. 177, ff. 1r-2r. Seguono altri quattro punti relativi alla corrispondenza, a un debito con un libraio, agli abiti dei vescovi e alle elezioni all'interno degli ordini regolari.

[70] APF, *SOCG*, vol. 1, ff. 65r-66v e 67r-68v e Pizzorusso, *Reti informative*, pp. 225-227; per i precedenti cinquecenteschi e il ruolo del nunzio, cfr. A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano, BAV, 1964, pp. 60-63.

Questo esempio veneziano può avere un valore generale nei rapporti tra le nunziature e Propaganda. Malgrado l'intento 'apostolico' e spirituale dell'azione della Congregazione, quest'ultima restava pur sempre un dicastero della Santa Sede, coinvolto negli alterni rapporti politici tra potenze. Anche la Congregazione quindi, di concerto con il papa (che una volta al mese la presiedeva) e la Segreteria di Stato, doveva adeguarsi alle situazioni politiche che i nunzi, nelle loro vesti di diplomatici, le indicavano. Questi, pertanto, svolgevano non solo la funzione di informare ma anche quella, propriamente diplomatica, di interpretare le posizioni politiche dello stato ove risiedevano e di suggerire alla Congregazione i mezzi per prevenire gli ostacoli che si frapponevano alla realizzazione dei progetti missionari. Come si diceva all'inizio, l'aspirazione all'indipendenza dello sforzo missionario dalla politica, sulla quale insistevano i documenti fondatori della Congregazione e, in generale, le istruzioni per i missionari, si scontrava con la necessità di accettare – spesso in modo controverso e sofferto – l'appoggio interessato, a volte la aperta protezione degli stati. In questo senso la corrispondenza di Propaganda con i nunzi, seppur specifica per gli argomenti trattati relativi al mondo missionario, rientrava nel generale flusso di comunicazioni con la Curia, in primis con la Segreteria di Stato, in un quadro complessivo di compenetrazione tra evangelizzazione e rapporti politici, giurisdizione ecclesiastica e controllo dell'applicazione dei principi tridentini.

In ultimo, non va dimenticato il rapporto di interscambio che sussisteva tra il personale delle nunziature e di Propaganda. Come anche per gli altri organismi di Curia, nel quadro del normale svolgimento delle carriere dei membri della diplomazia della Santa Sede, accadeva non di rado che un nunzio venisse nominato cardinale e inserito tra i membri della Congregazione, dove portava, come è ovvio, le sue specifiche conoscenze del territorio dove era stato come rappresentante pontificio. Inversamente anche la Congregazione forniva propri «ministri» alle rappresentanze all'estero, pur se in misura ancora ridotta all'inizio del Seicento[71]. Un caso particolare

[71] Questa mobilità di personale tra nunziature o delegazioni apostoliche e Propaganda si osserva in alcune carriere di segretari della Congregazione (vedi *supra* il cap. II/2) si accentuò nei secoli a venire e ebbe il suo momento di grande slancio nell'Ottocento: essa si giustificava anche con la conoscenza delle lingue e dei paesi di destinazione che molti minutanti sviluppavano attraverso il loro lavoro presso la Congregazione, cfr. Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994; per una delle tante carriere nella burocrazia di Curia tra Propaganda e le rappresentanze pontificie tra Otto e Novecento, mi permetto di far riferimento a G. Pizzorusso, *Un diplomate du Vatican en Amérique: Donato Sbarretti à Washington, La Havane et Ottawa (1893-1910)*, «Annali Accademici Canadesi», IX (1993), pp. 5-33.

è quello, che abbiamo già ricordato, di Giovanni Battista Agucchi, trasferito dopo la fine del papato ludovisiano alla nunziatura di Venezia dopo essere stato membro di Propaganda e segretario del papa. Durante il suo soggiorno veneziano egli era rimasto in stretto contatto con Francesco Ingoli, anche oltre i rapporti formali che univano un nunzio al segretario di Propaganda. Ingoli non solo informava Agucchi in via amichevole dei progressi della Congregazione, ma gli sottoponeva costantemente i testi del suo rapporto generale o «compendiosa historia» – che abbiamo avuto occasione di citare precedentemente – elaborata sotto forma di lettere al cappuccino Valeriano Magni, ma che «ha da servir ancora per li signori cardinali della Congregazione in ordine alle provisioni ch'in diversi luoghi s'hanno da fare». Agucchi aveva un importante ruolo di revisore di questo testo tanto che venne invitato da Ingoli ad «inserirvi quello che le parerà a proposito»[72]. Questi passaggi di funzioni tra Propaganda e le sedi diplomatiche non interrompevano legami di amicizia e di collaborazione che anzi si riverberavano poi sull'attività dei diversi uffici.

Diplomatico, mediatore con cardinali e vescovi, visitatore di collegi e missioni, informatore, amministratore di fondi, delegato alla concessione di facoltà apostoliche, il nunzio svolgeva per Propaganda una molteplicità di compiti (le «cento altre cose» dell'espressione di Francesco Ingoli sopra citata) che afferivano alle sue due principali sfere d'azione, quella diplomatica e quella religiosa. Anche da una visione parziale, sia per la documentazione utilizzata, sia per i casi presi in esame, come quella che abbiamo qui esposto, risulta la complessità della posizione e dell'attività del nunzio nell'organizzazione del processo di centralizzazione romana dell'iniziativa missionaria intrapreso con la fondazione di Propaganda[73]. Si può affermare che la rete delle nunziature costituì uno strumento fondamentale per l'azione del dicastero romano, addirittura insostituibile nei primi anni. Tale azione investì, in vari modi e intensità, tutte quante le rappresentanze pontificie, portando una burocrazia ecclesiastica, quasi interamente italiana, distribuita nei vari Stati della Cristianità cattolica, a occuparsi di territori diversi e lontanissimi e a discuterne per via epistolare con i funzionari al lavoro nel palazzo romano della Congregazione. I nunzi furono protagonisti diretti, come ha scritto Michael Feldkamp, del tentativo della Chiesa di allargare la propria azione verso una prospettiva universale, un processo maturato lentamente nell'età moderna che ebbe poi un'accelerazione tra

[72] BAV, *Ott. Lat.* 2536, f. 107rv e ff. 71r-72r.
[73] Barbiche, *La diplomatie pontificale*, p. 113.

XIX e XX secolo con la proliferazione delle nunziature extraeuropee, superando anche l'esaurimento del potere temporale del papa, e che mostra oggi i suoi esiti nella diffusa presenza della diplomazia vaticana presso gli stati, in particolare nel Terzo Mondo[74].

[74] Feldkamp, *La diplomazia*, pp. 59 e 80-84.

4

PROPAGANDA E SANT'UFFIZIO TRA CONTROVERSIE E COLLABORAZIONI

L'intervento del Sant'Uffizio nel mondo missionario si pone in una linea di continuità rispetto al controllo sull'eresia e a quello dottrinale e disciplinare normalmente esercitato dall'Inquisizione. Esso ci indica come lo slancio verso l'evangelizzazione e la conversione costituisca in primo luogo un contatto e un confronto con altre religioni e culture che possono condizionare, modificare, alterare il messaggio evangelico portato dai missionari e inficiare l'ortodossia, in linea di principio saldamente improntata al modello tridentino, delle nuove cristianità di convertiti e neofiti formatesi grazie all'azione missionaria. Pertanto la necessità di un controllo di tale azione, di cui il Sant'Uffizio si mantiene, come vedremo, supremo garante, implica la presenza costante di tale istituzione nel mondo missionario, che inizia già prima della fondazione della Congregazione de Propaganda Fide e, dopo un inizio controverso, continua poi nei secoli a venire in una collaborazione sempre più stretta con il dicastero missionario nel contesto della giurisdizione pontificia sulle missioni.

L'importanza di tale ruolo è dimostrata dalla documentazione archivistica che costituisce un deposito documentario di enorme interesse per gli studiosi delle missioni cattoliche di età moderna e contemporanea. Lo spoglio dei volumi dei *Decreta* e delle *Rubricelle*, oppure il semplice sguardo ai titoli dei volumi della *Stanza Storica* permette di rendersi conto della cospicua presenza di documenti relativi all'attività della Congregazione dell'Inquisizione nell'ambito dell'azione missionaria della Chiesa verso eretici, scismatici, infedeli e pagani, nonché nei confronti delle minoranze cattoliche stabilite in territori di altra religione, secondo quel concetto cumulativo di missione che abbiamo già enunciato in precedenza. Nel suo intervento al convegno organizzato dall'Accademia dei Lincei per l'apertura dell'archivio nel 1998, Mons. Alejandro Cifres affermava che più di 130 volumi dell'archivio si riferiscono «a questioni ecumeniche o relative all'ambito di competenza della Congregazione de Propaganda Fide: problemi di intercomunione, il problema dei riti cinesi, o affari riguardanti i missionari e i quesiti posti sulle

più svariate materie da parte dei Vicari apostolici in territorio di missione»[1] Nel medesimo anno, in un articolo di commento al medesimo convegno linceo, Eutimio Sastre Santos, rivendicando la centralità del Sant'Uffizio e del suo archivio nel sistema del governo della Chiesa universale, sottolineava la stretta relazione tra l'archivio dell'Inquisizione e quello di Propaganda, proprio in quanto i due uffici di Curia erano legati da uno stretto rapporto istituzionale e da una condivisione di competenze sulle tematiche connesse all'espansione del cattolicesimo *in partibus infidelium*, dove i dogmi dottrinali e le regole disciplinari, il sistema teologico-giuridico della Chiesa tridentina, di cui il Sant'Uffizio era supremo garante, erano sottoposte alle tensioni e alle distorsioni provocate dall'incontro con altre religioni e altre culture in un regime giuridico particolare che venne formandosi progressivamente, lo *ius missionum*, nel quale varianti, deroghe e lacune del diritto canonico complicavano all'infinito il quadro normativo dell'amministrazione della fede[2]. Dieci anni dopo queste osservazioni hanno trovato conferma e ampliamento, in virtù della conoscenza più dettagliata della documentazione grazie anche ai nuovi strumenti di ricerca approntati dall'archivio[3], ma anche da ricerche di prima mano svolte in esso sul tema missionario[4].

La definizione della responsabilità istituzionale del Sant'Uffizio rispetto alle missioni e a Propaganda è dunque un elemento imprescindibile per comprendere l'accumulazione e la produzione della documentazione missionaria contenuta nell'archivio (si arriva a più di 200 volumi), per distinguerne alcune tipologie e per metterne in evidenza le prospettive di utilizzazione. Su questo rapporto tra le fonti e l'istituzione che le produce insiste soprattutto questo capitolo che non può, per evidenti ragioni di spazio, ambire a un dettagliato esame delle singole serie, ma che presenta un itinerario di ricerca sulla documentazione missionaria in un contesto che si presenta a prima vista come un insieme ricco ma confuso. Nell'archivio del Sant'Uffizio sono rare, infatti, le ripartizioni generali del materiale secondo un criterio geografico, così tipiche negli archivi missionari di istituzioni attive a livello universale, mentre prevale una rubricazione tematica e tipologica del materiale, sia nella composita serie miscellanea della *Stanza Storica*, sia nelle serie ordinate dalle *Rubricelle*. In queste troviamo infatti riuniti uno dopo l'altro ricorsi e 'dubbi' che vertono su uno specifico argomento e che provengono dalle parti del mondo più diverse e più lontane tra loro, ad esempio da zone di missione o di frontiera confessionale extraeuropee e luoghi interni alla cattolicità come una diocesi italiana. Questa caratteristica offre la possibilità di comparazione della documentazione producendo un duplice effetto. Da una parte possiamo vedere come si sviluppa il processo decisionale di un'istituzione centrale come il Sant'Uffizio, spesso basato su un procedimento di analogia tra i vari casi, pur geograficamente e temporalmente lontani; dall'altra parte possiamo osservare in questi dossier il riflesso della varietà di situazioni locali che evidenzia il carattere universalista dell'archivio inquisitoriale.

Riassumendo in termini molto generali, senza esaurire l'insieme dell'enorme e varia casistica, ma con il solo intento di fornire una chiave di lettura di queste fonti, possiamo dire che l'intervento del Sant'Uffizio in materia di missioni è costituito da due momenti istituzionali principali che rappresentano l'occasione di formazione della gran parte della documentazione e ne definiscono la tipologia:

1. la concessione delle *facoltà* apostoliche per vescovi e missionari (cioè dei poteri spirituali di cui essi godevano negli specifici campi di missione nei quali le specifiche condizioni rendevano necessaria una particolare dotazione di autorità per esercitare l'apostolato e la cura spirituale dei convertiti);
2. la risposta a *dubbi* specifici relativi a questioni teologiche, liturgiche, disciplinari che i missionari proponevano sui vari aspetti della loro attività, sui quali le facoltà di cui godevano non fornivano sufficienti indicazioni o che ponevano problemi del tutto nuovi e non previsti da esse.

1. *Il Sant'Uffizio e le missioni prima della fondazione di Propaganda.*

Su questo duplice aspetto dell'attività giurisdizionale del Sant'Uffizio, che abbiamo qui schematicamente indicato e che si concretizza poi in una miriade di casi particolari, vi sono testimonianze consistenti a partire dalla fine del Cinquecento, da quando cioè si inizia una conservazione continua del

[1] A. Cifres, *L'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, Roma, Accademia dei Lincei, 1998, p. 78.

[2] E. Sastre Santos, *La apertura del Archivo del Santo Oficio y su relación con el Archivo de Propaganda Fide, enero 1998*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», LI (1998), p. 179-207. Sul rapporto tra Inquisizione e Propaganda cfr. anche G. Pizzorusso, *Sacra Congregazione de Propaganda Fide*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, in collaborazione con V. Lavenia – J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, *ad vocem*.

[3] A. Cifres, *L'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede a dieci anni dall'apertura: stato attuale e prospettive per il futuro*, in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma, Accademia dei Lincei, 2011, pp. 251-264; cfr. anche M. Pizzo, *La Stanza storica dell'Archivio del Sant'Uffizio: metodo di intervento*, «Cromohs», XI (2006), http://www.cromohs.unifi.it/11_2006/pizzo/stanza.html.

[4] Tra i primi esempi di tali ricerche ci sono quelle pubblicate sotto il titolo *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les dubia circa sacramenta*, a cura di P. Broggio – Ch. de Castelnau-L'Estoile – G. Pizzorusso, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 5-217. Nei vari studi di questa raccolta si è cercato di evidenziare i meccanismi decisionali interni alla Curia (in particolare Propaganda e Sant'Uffizio) e di mettere a confronto l'azione parallela del Sant'Uffizio in Italia e nei territori missionari americani sul tema dei sacramenti del battesimo, del matrimonio e della confessione.

materiale documentario. Siamo quindi prima della fondazione di Propaganda e, grazie ai documenti del Sant'Uffizio, abbiamo la possibilità di avere un'idea di come funzionava la giurisdizione missionaria della Chiesa prima che uno specifico dicastero *ad hoc* venisse fondato. Ad esempio, come si vedrà più avanti, sono raccolte le facoltà concesse, attraverso la mediazione del nunzio a Torino, ai cappuccini nelle valli piemontesi oppure ai missionari diffusi in varie parti dell'Impero ottomano a cavallo tra Cinque e Seicento, ma anche l'ampia questione relativa alla concessione delle facoltà alla Compagnia di Gesù.

Tale giurisdizione non impedì l'emergere dell'esigenza di formare all'interno della Curia una congregazione propriamente missionaria, sulla quale si ragionava e si discuteva da tempo. Come si è già detto nella prima parte di questo volume, l'interesse per l'apostolato era infatti presente in alcuni personaggi di primo piano dell'Inquisizione, come Giulio Antonio Santori, Roberto Bellarmino e Federico Borromeo, e tenuto vivo proprio dalla rilevante quota di materie legate al mondo delle missioni nell'attività corrente di essa, che spinse Clemente VIII a fondare una prima Congregazione «de Fide Propaganda» che ebbe un'effimera esistenza all'incirca dal 1599 al 1602 circa soprattutto su iniziativa del cardinale Santori, il «sommo inquisitore».

Sulla base della documentazione vediamo come in questo periodo l'Inquisizione fosse al centro del meccanismo giurisdizionale sopra descritto, basato sul rilascio di facoltà per i missionari e sulla risposta a quesiti che riguardano direttamente o indirettamente il mondo missionario. La conservazione di un registro relativo all'attività dell'assessore Mario Filonardi, svolta fino al 1621 circa, permette di osservare quale fosse l'amplissimo spettro di intervento del Sant'Uffizio negli anni precedenti alla fondazione di Propaganda. Dalla richiesta dell'influente cappuccino Joseph de Paris di estendere le facoltà di assolvere per eresia ai «concionatores» del suo ordine attivi dal Poitou alla Touraine nel 1616 a quella di ordinare gli allievi da parte del direttore del Collegio irlandese di Lovanio nel 1620; dalle deroghe alle norme canoniche che provengono dai religiosi che agiscono nella complessa situazione del Levante alle richieste di facoltà di assolvere dai casi riservati e dall'apostasia provenienti dai missionari in Persia nel 1621 fino all'autorizzazione alla stampa di un volume (il «libro della settimana») da parte dei maroniti[5]. Queste materie, scelte a campione nel ricco volume, dimostrano l'intensa e variegata attività giurisdizionale dell'assessore Filonardi che sotto-

[5] ACDF, *ASO, St. st.*, L 3-e; per i vari casi citati cfr. i ff. 55rv, 318rv, 666r-667v e 699r-700v, 452rv, 316r.

poneva tutte le questioni al cardinale Bellarmino, almeno fino al luglio del 1621 (il cardinale poliziano morì alla fine di quell'anno).

In questi anni di ampliamento dell'azione missionaria erano in discussione temi molto importanti come l'attività dei gesuiti in Perù (1616) e l'accesso degli ordini mendicanti in Giappone, in particolare dei francescani spagnoli delle Filippine. Venne riconsiderato il breve *Universis et Singulis praesentes* di Clemente VIII relativo all'accesso dei missionari in Giappone per il quale il vescovo gesuita Luís Cerqueira chiedeva da Nagasaki delle facoltà straordinarie delle quali si sarebbe dovuto occupare Nicolas Trigault. Questi auspicava che ci fossero dei membri cardinalizi del Sant'Uffizio che si occupassero di queste questioni, a conferma di una ormai raggiunta complessità della giurisdizione missionaria[6].

Una vicenda nella quale è evidente il ruolo di Bellarmino riguarda l'autorizzazione di Paolo V (espressa con il breve *Romanae Sedis Antistes* del 1615) della traduzione dei testi sacri in cinese letterario o erudito e dell'uso del cinese per la celebrazione della messa nella quale, inoltre, l'officiante poteva tenere il capo coperto. Come è noto, questa disposizione non fu mai messa in atto. Dai documenti emerge come, in un processo di revisione assai complesso che coinvolge molti cardinali e il cui perno era Bellarmino, queste disposizioni erano chiaramente collegate all'auspicata possibilità di formare un clero autoctono cinese. Si mette in evidenza anche che questo provvedimento era concordato con i gesuiti e quindi non stupisce il ruolo centrale di Bellarmino[7]. Può stupire maggiormente che questi fosse il fautore della prospettiva del clero indigeno, argomento che solitamente trovava assai prudenti i gesuiti e che infatti venne utilizzato per spingere a una decisione favorevole verso l'uso della lingua cinese nella messa. Il progetto del clero indigeno in Cina non fu di fatto messo in pratica per secoli, ma costituì un punto centrale della politica missionaria fin dai primi anni di attività di Propaganda[8].

Nella sua attività giurisdizionale relativa alla concessione delle facoltà il Sant'Uffizio era in difficoltà nel chiarire esattamente i termini dei poteri spi-

[6] ACDF, *ASO, St. st.*, OO 5-a, fasc. V (1616) sul Perù e III (1603-1621) e IV (1615-1616) su Giappone e Cina.

[7] ACDF, *ASO, St. st.*, D 4-a, ff. 191r-197v e 208rv-223rv. Sul cardinale poliziano cfr. F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005.

[8] L'idea del clero indigeno veniva coltivata negli anni del pontificato paolino anche nell'ambiente legato tra il 1610 e il 1611 al prelato spagnolo Juan Bautista Vives che intendeva fondare un seminario per la formazione del clero missionario secolare. La sua iniziativa, che si basava anche su pubbliche lezioni di controversie, fu però contrastata dal Sant'Uffizio e dallo stesso papa, probabilmente su pressione dei gesuiti e della Spagna, cfr. *supra* il cap. I/2.

rituali da accordare ai missionari. In quanto membri degli ordini regolari, essi li avevano ricevuti dai loro superiori ai quali spesso erano stati accordati dal papa *vivae vocis oraculo*. Di conseguenza i missionari li utilizzavano ubbidendo alla disciplina interna, ma con ciò facendo emergere incertezze sempre maggiori riguardo alla loro validità, in quanto mancanti di un atto originale scritto. Ci si interrogava sugli effetti delle disposizioni pontificie che si erano moltiplicate in modo incontrollato fin dal Medioevo e ancora nel XVI secolo sorgono questioni sulle bolle pontificie cinquecentesche, che intendevano regolare il matrimonio degli indiani americani[9]. Ad esempio, la facoltà di assolvere gli eretici *in foro conscientiae* venne utilizzata dai gesuiti essendo stata loro concessa già da Giulio III, ma Sisto V (1587) attaccò questo privilegio, difeso invece dal generale Claudio Acquaviva sulla base della necessità di esso nelle regioni «oltramontane et altre remote». Bellarmino ottenne che tali facoltà fossero mantenute nella bolla *In coena Domini* di Clemente VIII, ma non per l'Italia e la Spagna[10], promettendo un utilizzo parco da parte dei religiosi, ma si discuteva sulle facoltà concesse per le isole britanniche a Edmund Campion, Robert Parsons e agli altri gesuiti[11]. Questi non furono il solo ordine religioso in causa: come già accennato, le facoltà concesse ai cappuccini missionari italiani nelle valli della Savoia furono raccolte per il lungo periodo 1597-1637 e messe al vaglio del Sant'Uffizio con la collaborazione del nunzio a Torino. Questi aveva una funzione di snodo burocratico e anche di valutazione delle situazioni in rapporto ai privilegi che prevedevano per alcuni selezionati religiosi la lettura del catechismo di Calvino a fini controversistici, oltre che l'assoluzione degli eretici (in particolare anche quegli italiani di Lione che si convertivano ma non volevano tornare in Italia) e le dispense per i matrimoni misti[12]. Altro teatro d'azione era l'Europa orientale sotto la dominazione e il controllo turco e anche

[9] Cfr., Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Le mariage des infidèles au XVIe siècle: doutes missionnaires et autorité pontificale*, in *Administrer les sacrements*, pp. 95-121 [e Ead., *Un catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Paris, PUF, 2019].

[10] ACDF, *ASO, St. st.*, D 4-a, ff. 1r-161v.

[11] Su questa missione e sul ruolo di Bellarmino, cfr. S. Tutino, *Law and conscience: Catholicism in early modern England, 1570-1625*, Burlington, Aldershot, 2007.

[12] ACDF, *ASO, St. st.*, D 4-a, ff. 294r-529v (un elenco di facoltà si trova a ff. 422r-423v e 440r-443v); cfr. anche *infra* il cap. II/3. Molta attenzione viene posta alla compresenza in queste zone di cappuccini e gesuiti, paragonando i rispettivi «poteri spirituali» nei vari luoghi di missione (*ibidem*, ff. 508r-513v). Questo contesto è ricostruito (senza ricorrere ai documenti del Sant'Uffizio) attraverso le fonti di Propaganda e altre locali da C. Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006.

Costantinopoli e Smirne. La concessione delle facoltà nell'Ungheria turca arriva all'assoluzione per i casi riservati (tranne che nella diocesi di Ragusa) e lascia i beneficiari, i francescani di Bosnia che assurgono anche alle cariche vescovili, una grande autonomia, che tuttavia si vorrebbe limitare[13].

Si ripete anche qui un tema di fondo che emerge spesso come una contraddizione: l'ampiezza delle facoltà, in particolare quelle «extraordinarie», è talvolta necessaria, ma nello stesso tempo la loro indeterminatezza provoca un'insicurezza istituzionale che il Sant'Uffizio registra con evidenza, ma che non è in grado di mettere sotto controllo.

2. *La cooperazione tra Sant'Uffizio e Propaganda: un inizio non facile.*

I due decenni successivi alla fondazione di Propaganda nel 1622 sono decisivi per capire come si struttura la giurisdizione pontificia sulle missioni attraverso i dicasteri romani. Come detto, le fonti «missionarie» del Sant'Uffizio, in particolare le facoltà nelle loro varie qualificazioni, «extraordinarie, diversae, variae», fanno capire la continuità della competenza dell'Inquisizione nella giurisdizione missionaria che costituisce lo sfondo istituzionale sul quale collocare la creazione di Propaganda.

Come si è riferito in precedenza, si è molto riflettuto sui motivi che hanno condotto a tale passo, avanzando le ipotesi che Roma abbia finalmente voluto scendere in campo contro i privilegi del patronato regio accordato alle monarchie iberiche all'epoca delle scoperte, oppure invece abbia preso questa decisione pressata dall'urgenza della guerra dei Trent'anni e della necessità di organizzare la ricattolicizzazione del Nordeuropa[14]. Resta il fatto che la nuova congregazione nasceva, come si è già detto, con una giurisdizione universale su infedeli, scismatici ed eretici (anche all'interno della

[13] ACDF, *ASO, St. st.*, D 4-a, ff. 590r-725v; sul tema cfr. I. G. Tóth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVIIe siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Paris, Champion, 2005 e A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane, 1572-1647*, Rome-Budapest, Academia Hungariae, 2007 [Id., *Il Sant'Uffizio e le missioni balcaniche prima della fondazione della Congregazione de Propaganda Fide (1622)*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi *et alii*, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 255-278 e Id., *The Holy Office and the Balkan Missions before the Foundation of the Congregation of Propaganda Fide (1622)*, in *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Roma, Viella, 2019, pp. 31-46].

[14] Cfr. E. Sastre Santos, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinte Años (1618-1648)*, «Commentarium pro religiosis et missionariis», LXXXIII (2002), 3-4, pp. 231-261; Id., *La circolare ai Nunzi comunica la fondazione di Propaganda Fide, 15 gennaio 1622*, «Ius missionale», I (2007), pp. 151-186. Cfr. *supra* il cap. I/3.

a Roma sui vari campi di missione con il suo archivio. Insomma, dal punto di vista amministrativo, il Sant'Uffizio interveniva in singoli casi, emanando disposizioni, talvolta sotto forma di documenti pontifici che avevano valore generale di istruzione, Propaganda, per parte sua, garantiva la continuità della giurisdizione e della politica missionaria in una visione universalistica.

A questo stato di fatto si giunse progressivamente, nel corso dei primi decenni di esistenza di Propaganda, dopo aver chiarito che essa non avrebbe assunto anche le funzioni del Sant'Uffizio relativamente alla concessione di facoltà e alla soluzione di dubbi di carattere teologico-dottrinale e spesso disciplinare. I due punti vanno analizzati distintamente, anche se sono spesso congiunti dal punto di vista della documentazione.

3. *Le facoltà e i dubbi: la materia prima dell'azione decisionale.*

Per quanto riguarda le facoltà si procedette a una loro revisione in quanto nei secoli passati esse erano state rilasciate in modo confuso e ormai incontrollabile da istituzioni diverse: «Le facoltà ai missionarj si concedevano o dal Papa, per mezzo della Congregazione del Sant'Offizio, o per breve, ovvero dai cardinali protettori, o rettori dei collegi, o dai generali et altri superiori di Regioni in vim Litterarum Apostolicarum vel vivae vocis oraculo»[18].

Numerosi ricorsi da parte di nunzi, vescovi e missionari nascevano dall'indeterminazione geografica e/o temporale delle facoltà e dalle improprie assimilazioni dei destinatari, essendo dirette

> o alla riduzione degli Eretici, o alla conservazione dei cattolici, o alla conversione de gentili, o alla confirmatione de' neofiti, (...) introdotte e successivamente amplificate a misura o delle eresie che sorte di tempo in tempo siano nel Cristianesimo o delle terre infecte di Gentilesimo che con beneficio della navigazione e del traffico si sono fortunatamente scoperte[19].

Se con Clemente VIII e Paolo V si erano rilevate, come si è visto, le difficoltà poste dal sistema di concessione delle bolle agli ordini religiosi, con Gregorio XV e Urbano VIII l'istituzionalizzazione di Propaganda rese ormai necessario razionalizzare un sistema che era ormai fuori controllo. Alcune bolle di concessioni di facoltà a beneficio di ordini regolari risalivano a decenni se non a secoli prima e se ne era persa pure la memoria. Celebre è il caso della bolla detta *Omnimoda* del 1522 che accordava amplissime facoltà agli ordini rispetto ai vescovi e di cui non si ritrovava neppure più il

[18] ACDF, *ASO, St. St.* NN 5 i, [f. 3r del volume rilegato in pelle inserito nel fascicolo].
[19] *Ibidem*, f. 1r.

testo nella Biblioteca Vaticana[20]. Inoltre, potevano esser rilasciate facoltà da una Congregazione senza che l'altra ne venisse a conoscenza: nel 1635 nelle Antille francesi le facoltà per la missione domenicana furono concesse dal Sant'Uffizio, senza che Propaganda ne venisse informata. Quando si trattò di rinnovarle la Congregazione, colta di sorpresa, dovette far svolgere una lunga inchiesta per identificare i luoghi della missione[21]. Infine, alle richieste di facoltà (o di rinnovo delle stesse) veniva risposto utilizzando un metodo analogico, cioè valutando se a un missionario potevano esser concessi poteri più o meno analoghi a quelli di un altro, magari membro di un altro ordine e destinato a un'altra parte del mondo. Ad esempio nel 1631 le facoltà per l'agostiniano Pedro Nieto per l'America settentrionale (il Messico) furono stabilite sulla base di quelle assegnate a Raimondo Hurtado, domenicano, che erano normalmente utilizzate da Ingoli per i missionari destinati all'America meridionale[22]. Sembrava quindi opportuno operare una radicale uniformazione delle facoltà, malgrado che presso il Sant'Uffizio si sarebbe preferito mantenere lo *status quo* per il timore di perdere la propria prerogativa di concederle. Il 10 febbraio 1633 Urbano VIII nominò una commissione *super facultatibus missionariorum* che restò attiva fino all'11 gennaio 1637. In essa furono particolarmente attivi il segretario di Propaganda Francesco Ingoli, insieme al cardinale di Cremona, Desiderio Scaglia, presso il quale avvenivano le riunioni. Altri membri furono Laudivio Zacchia, Antonio Barberini, Giovanni Battista Pamphili e l'assessore del Sant'Uffizio Francesco Albizzi. Ingoli fu incaricato di procedere a una semplificazione delle facoltà relative all'amministrazione dei sacramenti e alle pratiche liturgiche, alla disciplina dei religiosi, alla lettura di libri proibiti alla celebrazione delle messe, alle indulgenze per i convertiti[23].

[20] Un esemplare della bolla fu poi reperito in Spagna; P. Torres, *La bula Omnímoda de Adriano VI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948 e C. J. Costa, *A missiological Conflict between Padroado and Propaganda in the East*, Pilar (Goa), Pilar Publication, 1997; B. Grunberg, *L'Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 15 e 214-216. Cfr. anche ACDF, *ASO, St. st.*, P 1-h, dove risulta che la ricognizione dell'autenticità della bolla *Omnimoda* era stata compiuta anche dal noto canonista Prospero Fagnani. Per i rapporti tra Propaganda e gli ordini religiosi cfr. R. Moya, *Hacía una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464. Cfr. anche *infra* i capp. IV/1 e 2.
[21] ACDF, *ASO, Decreta* 1635, f. 116v; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana*, Roma, EFR, 1995, pp. 208-210.
[22] ACDF, *ASO, St. st.*, OO 1-a, ff. 1r-4v.
[23] Sulla commissione cfr. X.M. Paventi, *Origo Congregationis Urbanianae super facultatibus missionariorum*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», XXIV (1943), pp.

Mentre i lavori della commissione erano in corso, l'assegnazione delle facoltà non si interruppe per le necessità dei missionari in partenza. Ad esempio, il 28 marzo 1635 si presentò un caso di estrema urgenza: all'una di notte Ingoli fece pervenire un biglietto a Albizzi perché il cardinale Barberini aveva richiesto che la mattina dopo fossero spedite a Parigi al provinciale dei francescani recoletti le facoltà per i missionari in partenza per il Canada con la flotta francese. Ingoli inviò al Sant'Uffizio le facoltà concesse al domenicano Pedro Loaysa, missionario in Perù, ma introdusse all'ultimo momento delle modifiche relative al fatto che in Canada non c'erano parroci e vescovi. I missionari erano quindi autorizzati a celebrare i sacramenti (eccetto l'ordine e la cresima), a consacrare calici, patene e altari portatili. Inoltre si accordò la dispensa di poter unire in matrimonio gli indiani poligami convertiti con una delle mogli (non necessariamente la prima) purché anch'essa convertita. Quest'ultima facoltà, aggiunse Ingoli, era stata già approvata anche dal cardinale Scaglia nelle riunioni della commissione[24].

Da questo caso si può comprendere la *ratio* della riforma delle facoltà che consistette nella redazione, che venne fatta da Ingoli, di alcune formule standard che potessero essere adeguate per determinate aree geografiche. Si trattava di disegnare una sorta di geografia mondiale nella quale le esigenze di modificare le regole tridentine a causa della molteplice diversità delle situazioni fossero comunque ridotte a una dimensione controllabile e verificabile da parte delle istituzioni romane preposte. Il Sant'Uffizio conservava il diritto di accordare le facoltà, ma al dicastero missionario toccava l'onere di assumere informazioni sul luogo dove si svolgeva la missione, autorizzare la fondazione della missione e nominare i superiori. In virtù di questa conoscenza era il segretario di Propaganda a proporre la formula di facoltà da adottare, che normalmente il Sant'Uffizio approvava *de plano*: di solito sulla richiesta originale troviamo il rapido appunto del segretario della Congregazione missionaria che suggeriva il numero della formula aggiungendo se necessario del-

288-300 e 25 (1944), pp. 73-86, S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, «Studia missionalia», VII (1952), pp. 221-224, I. Ting Pong Lee, *Facultates apostolicae S.C. de Propaganda Fide et S.C. Consistorialis*, Romae, sezione monografica di «Commentarium pro religiosis et missionariis», 1962; A. Reuter, *De iuribus et officiis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide" noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145.

[24] ACDF, *ASO, St. st.*, OO 1-a, ff. 177r-184v. Cfr. G. Pizzorusso, *Les archives des Congrégations romaines de la Propaganda Fide et du Saint-Office et l'histoire de la Nouvelle France et du Québec (XVIIe-XIXe siècle)*, in *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis*, éds. M. Pâquet – M. Sanfilippo – J. Ph. Warren, Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, pp. 27-48.

le disposizioni particolari. Dal 1765 poi le facoltà potevano anche essere accordate direttamente da Propaganda nell'udienza pontificia, quindi sempre con la ratifica papale[25]. Si formò quindi uno stabile rapporto tra le Congregazioni nel quale il rilascio delle facoltà apostoliche seguiva un iter burocratico che arricchì progressivamente la documentazione missionaria del Sant'Uffizio, dove restavano le richieste originali con le note a tergo di Ingoli, mentre nell'archivio di Propaganda rimasero copie o regesti di facoltà concesse.

Come è evidente, le motivazioni dei cambiamenti alle facoltà standard e le notazioni sui richiedenti costituivano un patrimonio di informazioni sul mondo missionario di non poco interesse. Al cappuccino Valeriano Magni in partenza per il Nordeuropa nel 1643, Propaganda propose di accordare due formule: quella per i regni cattolici (la Polonia) e quella per i regni protestanti dove la religione cattolica era proibita. A questo si aggiunsero le facoltà sul modo di vestirsi per viaggiare in incognito, di amministrare i sacramenti occultamente agli infermi e al buio per timore del sacrilegio del Santissimo[26]. Le differenze di questa geografia giuridica delle facoltà erano in primo piano anche nel caso delle frequenti richieste di ampliamento territoriale delle facoltà stesse. Nel caso di un missionario lazzarista che nel 1646 voleva estendere la sua azione da Tunisi a Tripoli, Propaganda propose al Sant'Uffizio che all'allargamento geografico del raggio d'azione della missione, di competenza del dicastero missionario, corrispondesse automaticamente la conferma delle facoltà[27]. Nelle situazioni di confine, ad esempio sulle Alpi savoiarde o retiche o ai confini con l'Islam, la tendenza di Propaganda era quella di venire incontro alle richieste dei missionari, in particolare nelle assoluzioni dei casi riservati, per favorire al massimo il mantenimento dei cattolici o nei convertiti nella fede romana[28]. Le richieste di queste facoltà per il Sei e Settecento sono reperibili in gran numero nei grossi volumi della *Stanza storica* contrassegnati con la segnatura OO 1-5. Meno documentato presso l'Archivio del Sant'Uffizio, allo stato attuale della nostra conoscenza, è il processo sopra sommariamente descritto con il quale

[25] S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana*, p. 243 e sgg., A. Reuter, *De iuribus et officiis*, p. 144. Maggiori dettagli sul meccanismo di elaborazione delle facoltà cfr. *infra* il cap. III/2.

[26] ACDF, *ASO, St. st.*, OO 1-b, f. 393r.

[27] ACDF, *ASO, St. st.*, OO 1-c, f. 424r.

[28] Ad esempio, Ingoli consigliava di permettere ai missionari nei Balcani di dire la messa ai soldati e di assolverli sacramentalmente, anche se qualche volta avevano prestato qualche servizio ai Turchi. Per il segretario di Propaganda quei missionari non erano esemplari, ma in tal modo si impedivano strumentali passaggi all'Islam solo per evitare imposte e tributi, ACDF, *ASO, St. st.*, OO 1-c, ff. 422r, 427v.

si giunse alla ripartizione delle competenze tra le due Congregazioni. Una nota dell'archivista Giovanni Battista Storti, risalente agli anni 1880, avverte che già i suoi predecessori non ritrovavano presso il Sant'Uffizio gli atti del lavoro della commissione[29], ma i volumi della *Stanza storica* segnati NN 5-h, i, l contengono comunque le formule base con la loro pertinenza geografica e un rubricario tematico[30]. La secolare pratica amministrativa dell'uso di queste formule, con gli adattamenti di volta in volta adottati, si conservò nei documenti depositati negli archivi delle due congregazioni e fu considerata come un utile precedente dalla burocrazia[31], a profitto della quale si elaboravano anche dei manuali d'uso pratico, come *Le dieci formule in una* nelle quali si spiegavano le facoltà attraverso una comparazione tra il mondo cattolico e quello missionario[32].

Il sistema delle formule e delle regole non poteva tuttavia trasformare le molteplici esigenze dello spazio missionario in una precisa e limitata serie di situazioni prestabilite e, infatti, oltre alle modifiche per casi speciali si provvide anche a revisioni delle regole nel corso del XVIII e del XIX secolo[33]. Tuttavia questa base normativa, pur dinamica, ebbe un'origine e una concezione uniche nelle regole predisposte da Propaganda e dal Sant'Uffizio, che erano i depositari della loro interpretazione. Se quindi si mantenne una certa parcellizzazione delle facoltà, vi fu tuttavia una univocità istituzionale romana che si fondava sulla secolare tradizione giurisdizionale e che produceva l'accumulazione di volumi di richieste di facoltà e le relative risposte.

Più dispersa in diverse serie, ma anche più molto cospicua, è la documentazione riguardante i dubbi che, attraverso l'intermediazione di Propaganda

[29] Foglio sciolto in ACDF, *ASO, St. st.*, NN 5-i. [Sulle difficoltà di reperimento della documentazione all'interno dell'archivio del Sant'Uffizio, denunciate dagli stessi funzionari, cfr. ACDF, *ASO, St. st.*, LL 5-c, ff. n.n., citato in G. Pizzorusso, *Un tesoro stimabile ma sepolto: le fonti dell'Archivio del Sant'Uffizio e la giurisdizione globale della Santa Sede sulle missioni*, in *L'Inquisizione romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF*, a cura di A. Cifres, Roma, Gangemi, 2019, pp. 201-202].

[30] Decisamente più ricche sono invece le fonti conservate a Propaganda, per il fondamentale ruolo di Ingoli, in particolare APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. XI (su cui si basa il citato studio di S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana*) e anche i voll. XII, XIX e XX.

[31] Ad esempio, si veda l'uso delle facoltà per i missionari nei luoghi dove non era chiaro se ci fossero sacerdoti con funzione di parroci, concesso per otto giorni nei quali si prendevano informazioni, oppure la proibizione ai missionari di utilizzare le loro facoltà nei luoghi di passaggio nel corso del loro viaggio, ACDF, *ASO, St. st.*, NN 5-h, *passim*.

[32] *Ibidem*. Val la pena di notare come nelle formule delle facoltà cosiddette riformate prevalessero (in un rapporto di sette a tre) quelle relative all'Europa rispetto a quelle per gli altri continenti.

[33] Raccolte di facoltà in ACDF, *ASO, St. st.*, II 5 aa-bb; Q 2-e.

o anche per diretta iniziativa di quest'ultima, giungevano all'Inquisizione. I *dubia* erano relativi alle facoltà, come si è detto, ma anche a molti altri e assai importanti aspetti della vita missionaria che spingevano i religiosi a rivolgersi all'autorità romana. Ma quale autorità in particolare? Sull'attribuzione della competenza a risolvere tali dubbi vi fu una controversia iniziale tra Sant'Uffizio e Propaganda. Il segretario di quest'ultima Ingoli e il già ricordato Juan Bautista Vives sostenevano che per risolvere i quesiti posti dai missionari non occorreva soltanto una competenza teologica e giuridica, ma anche la conoscenza dei territori di missione e anche quella delle lingue locali, visto che molti ricorsi riguardavano le formule sacramentali e le confessioni. Su questo piano i qualificatori del Sant'Uffizio non avrebbero avuto, secondo Ingoli, nozioni sufficienti, con la conseguenza di risposte non uniformi e lentissime. Già nel 1625 Vives aveva proposto la creazione di una commissione teologica formata da un numero uguale di secolari e regolari per l'esame dei dubbi provenienti dalle missioni che aveva chiamato *Congregatio de Tuenda Fide*. Ma il Sant'Uffizio non voleva rinunciare alle sue prerogative e seguì un lungo braccio di ferro con i qualificatori e la commissione non ebbe mai un carattere stabile. Negli anni successivi si formarono delle commissioni miste incaricate di alcuni determinati problemi (ad esempio sulla Persia e sul Giappone), ma la preminenza del Sant'Uffizio fu sempre difesa dal papa e da Antonio Barberini senior contro le insistenze di Ingoli che tendeva a distinguere le questioni dogmatiche, che egli avrebbe lasciato all'Inquisizione, da quelle definite «morali», più legate alla realtà delle terre di missione e quindi più adatte a un giudizio da parte degli esperti di Propaganda. Nelle sue perorazioni al papa Ingoli aveva ben chiaro il rapporto tra le facoltà concesse (nella cui riforma egli aveva avuto un ruolo centrale, come si è visto) e i dubbi che sorgevano nelle missioni, in quanto in moltissimi casi i secondi nascevano proprio dall'interpretazione delle prime. Per questo motivo, da quanto detto sopra, Ingoli riteneva che l'esperienza di Propaganda dovesse avere un peso più forte, anche se il dicastero missionario non aveva un apparato di consultori come il Sant'Uffizio. La controversia proseguì anche durante il pontificato di Innocenzo X e ebbe un esito finale negativo per le posizioni di Ingoli, che le sostenne fino alla morte nel 1649. Il decreto del 1658 di Alessandro VII decise che i dubbi dovevano essere trasmessi al Sant'Uffizio e che, nel caso fosse necessaria la formazione di una commissione teologica particolare, sarebbe stato comunque quest'ultimo a deciderne i membri[34].

[34] N. Kowalsky, *Sacra Congregatio "de Tuenda Fide"*, «Pontificiae Universitatis Urbanianae Annales», 1965, p. 26-39; J. Metzler, *Die verschollene S. Congregatio "de Tuenda Fide" und*

L'Inquisizione restò quindi il centro di raccolta del materiale relativo ai dubbi provenienti dalle missioni e transitato per Propaganda. Ritroviamo questa documentazione in diversi settori dell'archivio. Ad esempio, come già detto, troviamo i volumi che raccolgono i *Dubia super facultates*[35], nei quali sono raccolte le richieste e le relative risposte ai dubbi inviati dai missionari a Propaganda[36] riguardo ai singoli punti delle formule adottate nel rilascio dei poteri spirituali e dal dicastero di Piazza di Spagna inoltrati al Sant'Uffizio. A volte si tratta soltanto di richieste di interpretazione formale, ma non di rado esse costituiscono preziose fonti di informazione sulla realtà missionaria e, più in generale, sulla società locale. Lo spettro geografico è amplissimo: riuniti in uno stesso faldone, dossier relativi a località dei quattro continenti si susseguono, mostrando analogie e differenze su questioni comuni che vengono evidenziate anche nel processo decisionale. Tali questioni spaziano dalla lettura di libri proibiti (i missionari delle valli alpine potevano leggere i catechismi protestanti), al controllo sulla *communicatio in sacris* con eretici e scismatici, alla celebrazione delle messe, delle feste e dei funerali o ancora alla pratica del digiuno e dell'astinenza, alla rinunzia all'abito secolare o all'occultamento del SS. Sacramento in caso di pericolo, alla corrispondenza del significato nelle lingue volgari delle espressioni presenti nel rito.

Tra i dubbi sulle facoltà predominano nettamente le materie sacramentali, che in effetti occupano la maggioranza dei punti delle formule, in particolare il battesimo e, soprattutto, il matrimonio, con le infinite varianti legate alle facoltà di dispensa dagli impedimenti. Su questi temi vi sono le apposite e ricche serie dell'archivio sui singoli sacramenti, i *Dubia circa sacramenta*, dove sono raccolti insieme quesiti provenienti dalle missioni e dalle diocesi

ein mißglückter Bischofsrat im 17. Jahrhunderts, «NZM/NRSM», XXIII (1967), pp. 40-45 e Id., *Controversia tra Propaganda e S. Uffizio circa una commissione teologica (1622-1658)*, «Pontificiae Universitatis Urbanianae Annales», 1968-1969, pp. 47-62 e Id., *Orientations, programmes et premières décisions (1622-1649)*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 185-196.

[35] ACDF, *ASO, St. st.*, OO 5 a-l tra i quali troviamo fascicoli dedicati alla Cina e alle Indie orientali e occidentali, in parte utilizzati già nel 1994 da Severino Vareschi (prima dunque dell'apertura ufficiale agli studiosi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede) nelle sue ricerche sul missionario gesuita trentino in Cina Martino Martini e i decreti del Sant'Uffizio a proposito dei gesuiti in Cina e dei riti proibiti, cfr. S. Vareschi, *Martino Martini S.I. e il decreto del Sant'Uffizio nella questione dei Riti Cinesi*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XLIII (1994), pp. 209-260 e Id., *L'opera di evangelizzazione e di mediazione culturale di Martino Martini S.I. (1614-1661) tra Europa e Cina*, «Studi trentini di scienze storiche», LXXIII (1994), pp, 365-409.

[36] Ma il fascicolo OO 5-a contiene alcuni fascicoli datati dal 1602 che abbiamo citato *supra*.

della Cristianità cattolica. La consultazione di queste serie è agevolata dalle *Rubricelle*, che tuttavia mancano per la confessione e l'eucarestia. Ma molto cospicua è la documentazione sacramentale anche nella sezione dell'archivio della *Stanza storica*.

Nell'insieme si tratta quindi di temi all'interno dei quali è rilevante la componente missionaria e che occupavano intensamente i funzionari del Sant'Uffizio. Infatti tali dubbi non sorgevano soltanto dall'interpretazione delle facoltà, ma emergevano nella pratica quotidiana dei sacramenti, che poneva problemi più spinosi laddove, come nelle missioni, la situazione era meno conforme all'ortodossia religiosa. Per il matrimonio la casistica è vastissima, dall'ammissibilità dei matrimoni clandestini dove non sia stato pubblicato il decreto tridentino *Tametsi*, alle disposizioni su concubinaggio e poligamia per casi che vengono dai quattro continenti. I dubbi sul battesimo riguardano le questioni più varie dal corretto significato della formula, all'uso dell'acqua benedetta in quantità sufficiente, alla figura dell'officiante (ad esempio se si può far ricorso in caso di pericolo a un ministro protestante) e al suo comportamento; al soggetto destinatario del sacramento. Vi sono poi decisioni relative ai padrini (se possano essere protestanti) o alle donne laddove come in Cina si considera uno scandalo il loro contatto diretto con il missionario, o ancora i pericoli di doppio battesimo nei territori dove sono presenti anche i protestanti[37].

Gli altri sacramenti sono molto meno rappresentati nella documentazione per il minore riscontro nella realtà delle popolazioni convertite, ma non mancano questioni sulla confessione, ad esempio. Nel 1625 nelle Filippine si richiedeva l'applicazione del *Rituale romano* di Paolo V del 1614 affinché i confessori potessero tener conto nell'assoluzione di un morente della testimonianza dei presenti relativamente all'espressione di segni di contrizione. Il problema derivava dalla scarsità di missionari e dalle grandi

[37] Rimando per maggiori dettagli a G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni "ad infideles": percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacrements*, pp. 39-61 [Su questo punto la ricerca si è molto ampliata e specializzata negli ultimi anni. Per dei quadri generali cfr. *Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, numero monografico a cura di M. T. Fattori, «Cristianesimo nella Storia», XXXI (2010) e il Forum coordinato da Benedetta Albani sull'applicazione a livello globale del decreto tridentino: *Tametsi*: *Global Perspectives on Tridentine Marriage*, con saggi di W. Menski, D. L. d'Avray, A. de Zaballa Beascoechea, P. Latasa, R. C. Schwaller, M. E. Imolesi, H. Vu Thanh, M.S.T. Camacho, C. Cristellon, éd. B. Albani, «Rechtgeschichte/Legal History», XXVII (2019), pp. 66-171, cfr. in particolare il caso europeo nel saggio di C. Cristellon, *The Roman Congregations and the Application ot the Tametsi as an Instrument of Their Policies Towards Mixed Marriages in Europe (1563-1798)*, pp. 163-171].

distanze che rallentavano il loro intervento[38]. Nel Vicino Oriente si poneva un'ampia casistica di problemi legati alla confessione operata da religiosi di altro rito o addirittura ortodossi 'scismatici'[39]. Altri problemi sorgevano sulla frontiera con il Turco: nel 1630 da Costantinopoli e da Tunisi si chiedeva se religiosi cristiani prigionieri (che dissimulano la loro condizione di ecclesiastici) potessero confessare altri prigionieri cristiani; nel 1672 da Vienna il nunzio voleva sapere se era possibile assolvere i cristiani mercenari che combattevano per il Turco. La risposta del consultore Lorenzo Brancati di Lauria fu ovviamente negativa, anche se i cristiani fossero stati costretti; la richiesta sarebbe stata forse ammissibile se essi avessero combattuto contro altri turchi[40]. Per il sacramento dell'ordine si ponevano soprattutto problemi relativi ai diversi riti (ad esempio molti sacerdoti di rito orientale si volevano ordinare a Roma, dove trovavano solo vescovi latini); alla liturgia; ai dubbi sul battesimo degli ordinati quando erano figli di eretici o infedeli; alle questioni relative al clero indigeno[41].

4. *Un tema centrale: i riti.*

L'amministrazione dei sacramenti è fortemente permeata da questioni relative ai riti, che troviamo tuttavia anche in altri ambiti. Come ha scritto Nicolas Standaert[42], guardando al cattolicesimo si possono distinguere riti sacramentali e non sacramentali e entrambi questi aspetti pervadono la documentazione missionaria dell'archivio del Sant'Uffizio. Molto rilevanti sono le questioni relative ai riti delle comunità cristiane unite a Roma (ma-

[38] ACDF, *ASO, Dubia circa poenitentiam*, vol. 1, *positio* I, ff. 1r-14v. Una precedente istruzione di Clemente VIII negava la validità dell'assoluzione in tali circostanze.

[39] Nel 1718 viene negata ai missionari la facoltà di confessare gli ortodossi (*ibidem*, *positio* XVIII); nel 1762 si discute se ai vescovi di un rito orientale sia consentito confessare fedeli di altro rito (*ibidem*, *positio* XXIX); nel 1766 e nel 1770 si presenta il problema che i cattolici di rito armeno vogliono confessarsi, in mancanza di sacerdoti cattolici, con un sacerdote armeno scismatico, di cui si sa che avrebbe da venti anni intimamente aderito al cattolicesimo (*ibidem*, *positio* XXXIV).

[40] *Ibidem*, *positio* V, ff. 23r-30v. Cfr. P. Broggio, *Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra facultates e dubia: riflessioni e spunti di indagine*, in *Administrer les sacrements*, pp. 173-197. Su Brancati di Lauria cfr. *infra* e anche G. Pizzorusso, *Governare le missioni. Conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia di Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018, pp. 151-152.

[41] ACDF, *ASO, De Ordinibus Sacris 1603-1946* e il repertorio tematico *St. st.*, P 1-h, *ad vocem* «Ordine».

[42] N. Standaert, *The Interweaving of Rituals. Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle, University of Washington Press, 2008.

roniti, copti, caldei...) e dei nuclei di convertiti dove sussistono tradizioni diverse con le quali i missionari hanno dovuto praticare una strategia di accomodamento per la quale i casi più noti sono quelli incontrati con le civiltà asiatiche della Cina e dell'India (Malabar), ma che si ritrovano nella pratica missionaria quotidiana in molti campi d'azione apostolica dall'Africa all'America.

In questo contesto si presenta frequentemente il problema della *communicatio in sacris*, dell'uso irregolare di forme rituali e liturgiche diverse da quelle pertinenti alla propria religione, che si ritrovava spesso nelle zone di frontiera missionaria come nel Levante, dove erano presenti comunità di rito orientale legate a Roma e con le quali i rapporti erano tenuti in forme simili a quella della diplomazia. La politica chiaramente espressa dal papato di mantenere gli orientali uniti a Roma nel loro rito favoriva le conversioni degli 'scismatici' ortodossi, producendo tuttavia infiniti casi e ricorsi. Inoltre gli spostamenti di popolazione portavano anche nella stessa Italia, ad esempio con la presenza dei cosiddetti italo-greci, comunità di rito orientale accolte in varie parti della penisola per colonizzare territori sottopopolati, oppure con i cospicui gruppi 'etnici' (armeni, greci, maroniti, orientali in genere) stabilitisi nelle città italiane (Roma e i centri portuali)[43].

L'insieme di questi temi è ovviamente molto ampio e si intreccia con gli altri sopra enunciati, in particolare con le onnipresenti questioni legate all'amministrazione dei sacramenti, basti pensare in questo caso alla questione del matrimonio dei preti ammesso nei riti orientali. La disposizione archivistica del materiale, riunito in particolare nelle sezioni QQ e RR della *Stanza storica* (pur se, come di consueto, non manca anche in altre), denuncia la sua composita unitarietà. Un volume di indice che riunisce casi dal 1602 al 1808 tratti dai volumi segnati QQ 2 e QQ 3 è un esempio evidente della centralità di questi temi seguendo i quali passiamo dalla Cina e dal

[43] [Questo tema ha una bibliografia imponente per la quale si rimanda ai recenti V. Lavenia, *Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, in *De l'Eglise aux Eglises: réflexions sur le schisme aux Temps modernes*, numero monografico éds. A Girard – B. Schmitz, «MEFRIM», CXXVI, 2014, 2, http://journals.openedition.org/mefrim/1838. (l'intero dossier è molto pertinente sull'argomento, cfr. il saggio introduttivo dei due curatori *De l'Eglise aux Eglises: Réflexions sur le schisme moderne*, pp. 189-224); cfr. anche *Réduire le schisme. Ecclesiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siecle)*, éds. M.-H. Blanchet – F. Gabriel, Paris, Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Bysance, 2013; A. Falcetta, *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico. Frontiere, reti, comunità nel Regno di Napoli (1700-1821)*, Roma, Viella, 2016 e C. Santus, *Trasgressioni necessarie.* Communicatio in sacris, *coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, EFR, 2019].

Giappone all'Armenia e all'Etiopia, nonché dall'immancabile Vicino Oriente[44]. Trova conferma in questa documentazione il ruolo centrale che il rito assume nell'identificazione etnica delle comunità «nazionali». Nel 1714 un vescovo caldeo chiedeva a Roma se era obbligato a confessare e comunicare «li cristiani d'altra nazione»[45]. La dimensione identitaria si manifesta a vari livelli. In primo luogo emerge il sentimento comunitario rafforzato dal rito che si ritrova nei vari gruppi sia nel loro territorio tradizionale, sia nelle cellule emigrate. Urbano VIII aveva ribadito con il decreto del 7 febbraio 1624 che i ruteni uniti a Roma restavano nel loro rito e che, anzi, non avrebbero potuto passare al rito latino senza una speciale facoltà riservata alla Sede apostolica, anche in presenza di un accordo tra la gerarchia latina e quella di rito orientale. La preoccupazione di Roma era in generale quella di negare risolutamente che una conversione al cattolicesimo significasse l'abbandono del rito tradizionale, «nazionale»[46]. Talvolta però le esigenze del culto producevano delle difficoltà. Se mancavano i religiosi per un rito era opportuno che comunque intervenissero quelli di un altro? Litigavano su questo maroniti e gesuiti in Libano nel 1715, ma già nel 1626 veniva accettato dal Sant'Uffizio che fedeli di rito latino in Polonia venissero confessati da preti ruteni, a patto che l'assoluzione avvenisse nelle forme previste dal Concilio di Firenze[47]. Lungo queste frontiere virtuali segnate dal rito o dal credo, la pratica del culto poteva facilmente comportare una *communicatio in sacris*. Nel 1715 i cappuccini della Siria denunciavano che i greci prendevano i sacramenti dai sacerdoti 'scismatici' e che i cristiani di Damasco, che ignoravano la natura dello scisma ortodosso, erano del tutto indifferenti al rito[48]. In Mesopotamia, a Ninive, nel 1726, dove i cattolici non avevano chiese, essi finivano per esser soggetti al patriarca nestoriano e costretti «ad communicandum in divinis cum haereticis». Ne sorgevano quesiti spinosi: potevano assistere alle funzioni dei nestoriani? potevano confessarsi e comunicarsi? potevano i sacerdoti caldei cattolici celebrare nelle chiese dei nestoriani? potevano, magari in loro presenza, amministrare i sacramenti dei fedeli cattolici?[49] Nel 1669

[44] Si tratta del volume *De Ritibus 1602-1808* segnalato nell'inventario provvisorio di sala nella *Stanza storica*, segnatura che ora fa parte delle *Rubricelle*.

[45] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-b fasc. III.

[46] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-a, fasc. IL e si veda anche una facoltà data nel 1645 a un monaco ruteno convertito che intendeva passare al rito latino (*ibidem*, fasc. XI) con una dettagliata opinione di Francesco Ingoli, segretario di Propaganda.

[47] ACDF, *ASO, De ritibus 1602-1808, ad annum* 1626.

[48] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-l, fasc. XIII.

[49] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-b fasc. XXIV.

a Bagdad c'erano dei sacerdoti nestoriani convertiti: si poteva tollerare che ad essi si rivolgessero i loro connazionali eretici per confessarsi? e si poteva permettere che in tali circostanze i nomi di Nestore, Dioscoro d'Alessandria, Barsuma venissero pronunciati a voce alta e con la solennità dovuta ai santi o anche soltanto in modo indifferente dai sacerdoti «in cor loro odiando questi eretici»?[50] Si ponevano quindi questi problemi di prossimità tra le religioni che portavano a soluzioni di compromesso, di pratica simultanea dei diversi credi che conosciamo anche lungo la faglia confessionale dell'Europa centrale tra cattolici e protestanti[51].

Un secondo livello della questione relativa al senso di appartenenza comunitaria espressa dai documenti sui riti era quello individuale. I numerosissimi dubbi e facoltà, infatti, riguardavano singoli fedeli o religiosi la cui esistenza si definiva all'interno di una tradizione religiosa determinata, ma che spesso si trovavano a doversi muovere in realtà differenti e si ponevano il problema del passaggio di rito. I religiosi maroniti che volevano entrare nella Compagnia di Gesù dovevano passare al rito latino e questo accadeva anche per altri ordini religiosi. Anche importanti eruditi orientali al servizio della Santa Sede (professori alla Sapienza, *scriptores* della Biblioteca Vaticana) chiedevano di passare al rito latino[52]. Ma questi erano casi molto particolari, che riguardavano uomini interni alla Curia. Per i fedeli il matrimonio tra coniugi di rito diverso era il caso più comune e diffuso di ricorso, come del resto per i matrimoni misti tra religioni differenti. Nel 1717 una donna rutena voleva passare al rito latino per sposarsi. Il permesso le veniva accordato a patto che non tornasse più in Polonia, probabilmente per evitare pubblicità all'evento[53]. I religiosi ortodossi convertiti potevano restare sposati. Una volta vedovi, però, non potevano avere una seconda moglie «etiam non vir-

[50] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-c fasc. XII.

[51] Segnalo su questo tema B. Heyberger, *Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée)*, «Archives de Sciences sociales des Religions», CXLIX (2010), pp. 273-283. In proposito si veda anche ACDF, *ASO, St. st.*, RR 1-b. Cfr. anche K. T. Ware, *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?*, in *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. D. Baker, Cambridge, Cambridge UP, 1972, pp. 259-276 e F. Tramontana, *'Né si potevano castigare per la libertà del loco e il dominio che vi è': cattolici e protestanti nell'Impero ottomano attraverso i* dubia *e le* facultates, «MEFRIM», 129-1 (2017), on line: http://journals.openedition.org/mefrim/3497 oltre ai recenti studi più generali di Ch. Windler, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und NormenKonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Köln, Bölhau, 2018 e C. Santus, *Trasgressioni necessarie*.

[52] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-b, fascc. III, XVIII e II, XVI.

[53] *Ibidem*, fasc. VIII.

ginem» (una decisione del 1705 che riprendeva una precedente del 1628), pena l'accusa di bigamia, accusa che poteva essere evitata con una dispensa, come avvenne in un caso del 1659[54]. Il rapporto tra cambiamento di rito e di credo e matrimonio si prestava a sospetti: si pensò che i neofiti persiani e ebrei tra 1676 e 1677 avessero aderito al cattolicesimo con l'obiettivo di cambiare moglie, come se il nuovo rito invalidasse automaticamente il precedente. Il documento che individualmente impegnava i convertiti era la *professio fidei* che venne tradotta nelle varie lingue orientali e successivamente esaminata. Questi testi arrivavano da più parti, dai siri residenti a Aleppo nel 1665 agli armeni di Livorno nel 1667, e la correzione, riservata al Sant'Uffizio, impegnava linguisti e teologi lasciando dubbi, tanto che Urbano VIII procedette a una redazione, curata dagli orientalisti romani, in varie lingue che aveva i crismi dell'ortodossia[55]. I testi di professione di fede, redatti nelle lingue delle varie «nationes» (arabo, greco, armeno, georgiano), rimarcavano questo elemento identitario ed era chiara la politica romana d'incoraggiamento a questo uso, malgrado le difficoltà linguistiche ed editoriali (che tuttavia la Stamperia di Propaganda poteva superare)[56].

Come si è accennato, la rilevanza della questione dei riti s'impone anche per la presenza di orientali in Italia. Di essi si occupò anche Propaganda per la quale costituivano il maggior impegno nella penisola, oltre alle missioni alpine presso i protestanti e all'attività spirituale per i galeotti nei principali porti italiani. Tale attività si svolgeva in collaborazione con il Sant'Uffizio, tradizionale custode della fede in Italia, e con i nunzi apostolici di Torino, Napoli, Firenze e Venezia, ma anche con altre figure di rappresentanti del dicastero missionario che potevano diventare informatori anche del Sant'Uffi-

[54] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-a, fascc. XLVI e XX.

[55] Per la prima ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-a, fasc. XXV: «Adittuntur Professiones transmissas a Patriarcha et Archiepiscopo Siris Aleppi degentibus et ad Antiocheno Graecorum Patriarcha, sed in posterum emitti iubetur Fidei Professio ab Urbano VIII edita», per la seconda QQ 2-f, fasc. IV.

[56] Nel 1664 il segretario di Propaganda Mario Alberizzi scrisse all'assessore del Sant'Uffizio di aver fatto tradurre la *professio fidei* in armeno «da quelli de' quali tra gli armeni che habbiamo qui di presente [probabilmente alunni del Collegio Urbano], ho stimato di potermi più fidare», affidandone poi la revisione teologica ai consultori Giacinto Libelli e Brancati di Lauria, *ibidem*. Sulle *professiones fidei*, S. Giordano, *La* Professio Ortodoxae Fidei ab Orientalibus facienda *elaborata da Urbano VIII*, in *Confessional identities in Central-Oriental Europe in the 17th-21th centuries*, eds. N. Bocşan *et alii*, Cluj Napoca, Presa Universitara Clujeana, 2009, pp. 95-111; A. Girard, *Comment reconnaître un chrétien d'Orient vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVIe-XVIIIe siècle)*, in *L'Union à l'épreuve du formulaire: professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, éds. M.-H. Blanchet – F. Gabriel, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2016, pp. 235-257.

zio[57]. La documentazione di questo dicastero è molto importante per i greci, trattando non solo dei già citati italo-greci, ma anche dei greci ortodossi che Venezia ospitava in città e inseriva nel suo esercito[58]. Gli inquisitori locali sono una fonte preziosa: quello di Bergamo, Agostino da Reggio, nel 1623 seguiva le vicende rocambolesche di greci inseriti nell'esercito veneziano[59]. Per la città di Livorno esiste uno specifico, nutrito fascicolo che considera greci e armeni[60]. Per questi ultimi la documentazione è molto ricca e transita molto spesso per Propaganda, dove molti armeni sono presenti nel Collegio

[57] Sul ruolo dei nunzi il rapporto a Propaganda e al Sant'Uffizio vedi *supra* il cap. II/3. Nel processo di definizione delle attribuzioni di competenze tra le due congregazioni, può essere interessante rilevare come, nei primissimi tempi dell'esistenza di Propaganda, essa avesse scritto una lettera ai vescovi italiani per conoscere quali fossero le necessità delle loro diocesi per un eventuale intervento straordinario di missionari. I vescovi che risposero negarono di aver bisogno di tale intervento e in seguito l'Italia restò, tranne le eccezioni citate nel testo, esclusa da un'azione complessiva di Propaganda cfr. G. Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVIIe siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle*, éds. Ch. Sorrel – F. Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes – Université de Savoie, 2001, pp. 43-61. Si può vedere in questa iniziativa «italiana» (non ripetuta) una fase di assestamento iniziale delle competenze della Congregazione soprattutto rispetto al Sant'Uffizio. Per quanto riguarda gli orientali in Italia (diversamente dagli ebrei o dai protestanti nella penisola), Propaganda aveva sempre avuto una giurisdizione molto ampia nei secoli, probabilmente per la specializzazione nelle questioni di rito orientale e per l'esistenza di una tipografia che stampava libri in greco, in arabo e in altre lingue del Levante. Ricordiamo che presso Propaganda si sono formate nei secoli varie istituzioni pontificie di diversa importanza specializzate per l'Oriente, dalla commissione per la traduzione in arabo della Bibbia nel XVII secolo a quella per la correzione i libri della Chiesa orientale (cfr. ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 3-e).; B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1994 e G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498; Id., *Tra cultura e missione: la Congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*, in *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumière*, éd. A. Romano, Rome, EFR, 2008, pp. 121-125; A. Girard, *Le christianisme oriental (XVIIe-XVIIIe siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, tesi di dottorato, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 2011 pp. 413-454.

[58] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 3-c che documenta anche la presenza dei greci nell'Università di Padova, le difficoltà nell'uso del calendario giuliano, l'erezione di collegi per i greci. Altri documenti si ritrovano nei volumi RR 1-d-e-f.

[59] ACDF, *ASO, St. st.*, GG 3-b, lettere del 15 marzo, 16 giugno e 18 agosto 1623. [In generale cfr. D. Ponziani, *L'Archivio del Sant'Uffizio come fonte per la storia degli stranieri a Roma (XVI-XVIII sec.)*, in *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri tra Quattro e Cinquecento*, a cura di S. Cabibbo – A. Serra, Roma, RomaTre Press, 2017, pp. 327-343].

[60] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 3-a. Cfr. *Livorno 1606/1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, a cura di A. Prosperi, Torino, Allemandi, 2009. [Ora vedi anche C. Santus, *Il «turco» a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento*, Milano, Officina Libraria, 2019].

Urbano (manca infatti un collegio nazionale per loro a Roma)[61]. Nel 1702 al Sant'Uffizio vengono denunciati gli «Abusus Armenorum Venetiis degentis» in particolare relativamente alla celebrazione della messa. La liturgia armena pubblicata da Propaganda era piena di errori ed era stata mandata a Livorno per essere corretta. Nel 1713 i domenicani di Naxivan chiedevano di poter stampare un nuovo breviario e si approfittava dell'occasione per ricordare l'antica tradizione dell'ordine dei predicatori per l'uso di un breviario armeno a datare dal 1333 quando il missionario Bartolomeo Parvo da Bologna fu creato arcivescovo d'Armenia da papa Giovanni XXII e convertì il vartabiet locale[62]. Le professioni di fede degli armeni ci portano anche fuori dall'Italia, a Costantinopoli, Aleppo, e poi in Crimea e nel Regno del Gran Mogor[63].

Accanto a queste vicende che si inseriscono in un secolare rapporto con le cristianità orientali che affonda nel Medioevo e nell'età tardoantica, troviamo altri riti, quelli malabarici e cinesi che provocarono le grandi *querelles* che attraversarono l'età moderna e risentirono di polemiche dottrinali europee contrapponendo di fronte al Sant'Uffizio gli ordini regolari missionari. Attraverso l'ingente materiale, da confrontare con quello contenuto a Propaganda e da sfrondare dall'inevitabile cospicua presenza di copie, si possono seguire tali vicende nei loro sviluppi tra XVII e XVIII con i dettagli sulla procedura, ma anche approfondendo figure maggiori (da Roberto Nobili agli inviati pontifici Maigrot, De Tournon, Mezzabarba) e minori coinvolte nella questione[64]. Ma i documenti stessi ci ricordano come questi campi

[61] G. Pizzorusso, *Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)*, «Bollettino di Demografia Storica», n. 22 (1995) [ma 1997], pp. 129-138. [cfr. ora C. Santus, *L'accoglienza e il controllo dei pellegrini orientali a Roma. L'ospizio armeno di Santa Egiziaca (XVI-XVIII sec.)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 131-2 (2019), http://journals.openedition.org/mefrm/6134].

[62] ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2-f, fasc. XXI e XXXIV. [Sul nuovo breviario P. Lucca, *La traduzione armena del breviario domenicano (Venezia 1714)*, in *Armenia, Caucaso, Asia Centrale Ricerche 2016*, a cura di A. Ferrari – E. Ianiro, Venezia, Ed. Ca' Foscari, 2016, pp. 135-176].

[63] Cfr. in generale, nella parte della *Stanza storica* relativa ai riti (ACDF, *ASO, St. st.*, QQ 2 f-h; QQ 3 f-g, RR 1-b).

[64] Cfr. l'ingente materiale nelle sezioni ACDF, *ASO, St. st.*, PP 1-5 e QQ 1. Su Roberto Nobili, cfr. i saggi di Matteo Sanfilippo e di Paolo Aranha in *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*, a cura di M. Sanfilippo – C. Prezzolini, Perugia, Guerra edizioni, 2008. [Si veda S. Pavone, *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia* in *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, pp. 145-161 e ora Ead., *Jesuits and Oriental Rites in the Documents of the Roman Inquisition*, in *The Rites Controversies in Early Modern World*, eds. I. G. Zupanov – P.-A. Fabre, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 165-188; vedi anche M. Catto, *The Tridentine Decrees interpret the Chinese Rites* e S.

di azione missionaria, India, Cina e Indocina (il Tonchino), presentavano a Roma nel corso dell'età moderna una fitta sequenza di dubbi sugli aspetti più vari e puntuali della liturgia, della pratica sacramentale, della comunicazione linguistica ed altro.

5. *La complessità dell'attività decisionale e la produzione di una giurisprudenza.*

La dimostrazione dello stretto legame tra le varie materie è confermata dai volumi indicizzati nelle *Rubricelle* della serie dei *Dubia varia* (o *Materie Diverse*) e nel XIX secolo *Rerum Variarum* che presentano dossier provenienti dal mondo delle missioni su numerosi argomenti. Per limitarci a qualche esempio per il XVII secolo, possiamo citare i numerosi dubbi del vicario apostolico «in insula Hollandiae» pervenuti nel 1602 relativi a matrimonio e battesimo, ma anche alla possibilità che i cattolici potessero entrare in società con gli eretici «qui in Utram Indiam Mercaturam exercent etiam earum rerum quae in Bulla Coena Domini prohibuntur deferri ad Infideles». Tra 1613 e 1614 dubbi giunsero dall'Irlanda per i rapporti con i protestanti e dalle isole greche per le relazioni con gli ortodossi: anche in questi casi si conferma il ruolo del Sant'Uffizio come riferimento diretto per le materie missionarie prima della fondazione di Propaganda, che continuò in forma indiretta dopo il 1622. All'epoca delle persecuzioni in Giappone (1638) si chiedeva se per prudenza fosse possibile sospendere temporaneamente la predicazione della passione di Cristo, limitandosi alla sua glorificazione; se si potesse autorizzare la fabbricazione di idoli ai cattolici perché non fossero privati dei loro beni; se dopo la persecuzione si sarebbe potuto autorizzare i giapponesi a predicare; se i convertiti potevano partecipare alle cerimonie e ai riti «pagani» per non essere riconosciuti come cristiani e non perdere il ben volere dei loro padroni e, infine, come ci si doveva comportare con la pubblicazione del decreto *Tametsi* nella situazione di persecuzione e di mancanza di religiosi. Questi e altri dubbi, soprattutto sui sacramenti, fornivano un quadro complesso ai teologi dell'Inquisizione riguardo alla situazione del cattolicesimo giapponese nella sua fase più critica[65].

Pavone, *La recezione dei decreti tridentini in India. Tra Dubia circa sacramenta e querelle des rites*, entrambi in *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, eds. M. Catto – A. Prosperi, Leuven, Brepols, 2017, pp. 501-518 e 519-542].

[65] ACDF, *ASO, Rubricella Dubia Varia (1570-1934), ad annum.*

Del resto, come già si è sostenuto, le interrogazioni poste a Roma a proposito dei sacramenti non si limitavano a sollevare questioni strettamente ecclesiastiche, ma arrivavano anche a stimolare nei missionari un atteggiamento critico verso la realtà circostante. Molti dubbi riguardanti l'amministrazione dei sacramenti presso gli schiavi in Africa e in America (battesimo per gli adulti, matrimonio di poligami) proposti dai cappuccini italiani tra XVII e XVIII secolo facevano riemergere costantemente il nodo di fondo cioè l'atteggiamento della Chiesa verso la schiavitù, problema che si trascinava irrisolto per secoli coinvolgendo anche gli ordini religiosi, in ambigue distinzioni di liceità e illiceità dell'istituzione schiavista tra africani e indios americani[66].

Troviamo anche vicende individuali, come di consueto, dal carattere «transnazionale»: in Cina arrivò un religioso spagnolo passato in Messico e poi nelle Filippine sull'ordinazione del quale il locale prefetto apostolico avanzava dei dubbi (1643). Oppure ci imbattiamo ancora in problemi con il *Tametsi* questa volta a Goa dove il decreto non era stato pubblicato nelle lingue locali e dunque era sconosciuto (1675). La molteplicità delle lingue costituiva un problema che affliggeva la Georgia, insieme ai continui passaggi dei locali da ortodossi a cattolici e viceversa (andavano confessati per il periodo trascorso nell'apostasia?) e all'incertezza della validità delle ordinazioni sacerdotali (1665). Come si vede da questa pur limitata serie di esempi[67], si oscilla tra questioni interne alla Chiesa (disciplina, ortodossia) e rapporti con le comunità convertite nella realtà delle regioni interessate.

Il rapporto facoltà missionarie – dubbi (sacramentali e non) era alla base del rapporto tra il Sant'Uffizio e Propaganda per la giurisdizione missionaria. La soluzione di un dubbio costituiva di fatto la concessione o l'allargamento di una nuova facoltà, anche se le risposte potevano anche non essere formulate come facoltà vere e proprie. A questo proposito venne definita e confermata la modalità con la quale le risposte del Sant'Uffizio vennero comunicate ai missionari da Propaganda. Nel 1680 il papa confermò solennemente le decisioni precedenti (ad esempio un decreto del Sant'Uffizio del 1671) che affermava che esse dovevano essere redatte «sine nota diei anni-que, tamquam instructiones non definitiones», volendo dare quindi al contempo delle indicazioni chiare di norme di comportamento, ma lasciando margini di adeguamento e successiva revisione al Sant'Uffizio stesso[68].

[66] ACDF, *ASO, Dubia Varia 1669-1707*, fasc. XXV; *1731-1753*, fasc. VIII; Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni*, p. 59.

[67] ACDF, *ASO, Rubricella Dubia Varia (1570-1934), ad annum.*

[68] *Ibidem*, dossier XVIII (1680).

Un accenno va fatto anche all'attività del Sant'Uffizio riguardo alla censura dei libri che evidentemente potevano riguardare anche le missioni. Un aspetto particolare erano i libri scritti nelle varie lingue e pubblicati dalla Tipografia poliglotta di Propaganda. Questi libri erano approntati per servire ai missionari nella loro opera apostolica e passavano una preventiva valutazione di ortodossia che veniva svolta già presso il dicastero missionario, anche se poteva essere coinvolto il Sant'Uffizio. Ad esempio, un volume di controversia antislamica scritto in arabo nel 1649 da Filippo Guadagnoli, teologo e linguista collaboratore di entrambi i dicasteri, venne censurato per le sue affermazioni relative alle verità contenute nel Corano accettabili anche dai cristiani. Da notare che la censura del Sant'Uffizio fu in questo caso molto più blanda di quella di Propaganda, per la quale le azzardate opinioni dell'autore erano preoccupanti non soltanto per una pura e semplice questione di ortodossia, ma soprattutto per l'effetto spiazzante che avrebbero potuto avere sulle comunità orientali legate a Roma, quindi con un'attenzione di natura politica al contesto nel quale il libro avrebbe potuto essere diffuso[69].

L'azione giurisdizionale, che legava l'azione del Sant'Uffizio e di Propaganda, riguardava principalmente la cura spirituale dei convertiti, il loro mantenimento nella fede attraverso la lunghissima fase del progressivo avvicinamento alla ortodossia tridentina, nel segno di quell'obiettivo comune di diffusione e difesa della fede dei due dicasteri che si è detto all'inizio del capitolo. Questa cooperazione, nella quale il Sant'Uffizio dopo le prime incerte e contrastate fasi assunse un ruolo primario, è testimoniata dettagliatamente dal punto di vista archivistico dagli scambi di biglietti d'accompagnamento ai vari dossier tra il segretario di Propaganda e l'assessore del Sant'Uffizio, una serie documentaria conservata nell'archivio del dicastero missionario che costituisce anche un repertorio molto utile e dettagliato[70].

[69] ACDF, *ASO*, *Censura librorum* (1641-1654), ff. 560r-578v; cfr. G. Pizzorusso, *Filippo Guadagnoli, i Caracciolini e lo studio delle lingue orientali e della controversia con l'Islam a Roma nel XVII secolo*, in *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): religione e cultura in età postridentina*, numero monografico a cura di I. Fosi – G. Pizzorusso, «Studi medievali e moderni», XIV (2010), 1, pp. 245-278.

[70] Nell'archivio storico di Propaganda (APF) troviamo soprattutto dei registri relativi a materie trasmesse al Sant'Uffizio, in particolare tre volumi di *Risoluzioni e Biglietti del Sant'Offizio* (XVII- XVIII secolo, di cui un volume esclusivamente sui sacramenti) e i 12 volumi di *Biglietti [dell'assessore] del Sant'Offizio* (dal 1671 al 1892, con 5 volumi di indici), nonché 10 volumi di *Registri del Sant'Offizio* (dal 1844). Questi volumi non sono segnalati da N. Kowalski – J. Metzler, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or "the Propaganda Fide"*, Rome, Urbaniana UP, 1988[3], ma sono ora indicati in L. M. Cuña Ramos, *L'Archivio Storico di Propaganda Fide: fonti per la storia delle missioni e per*

La pratica deliberativa era l'occasione in cui veniva prodotta altra documentazione, come la corrispondenza di cui si è detto, ma anche digesti manoscritti ad uso interno, relativi a decreti o a casi specifici, spesso divisi per materia, nei quali venivano riportate le opinioni dei teologi su casi singoli che diventavano casi di riferimento. Questi volumi costituivano la memoria storica dell'attività giurisprudenziale e quindi anche la sua base. Troviamo, ad esempio, le *Resolutiones Theologicae quae ad rem moralem, sacramentariam, et ritualem pertinent ad Occidentalis atque Orientalis ecclesiae missionarios apostolicos informandos ex authographis congregationum Sancti Officij ac Propagandae Fidei* dell'inizio del XVIII secolo dove le decisioni sono disposte per materia, per regione geografica o per popolo o «natio»: ad esempio, alla voce *Abyssini* troviamo che nel 1637 il Sant'Uffizio comunicò a Propaganda di far correggere la pratica della circoncisione e la credenza nella duplice natura di Cristo. Si decise che il cambiamento andasse messo in pratica con prudenza solo ci fossero situazioni scandalose. Il caso abissino diventò la matrice di ogni decisione sulla circoncisione, infatti la voce *Circumcisio* rimanda a *Abyssini*[71]. Precedente è la *Collectio Diversorum Decretorum S. O.[...] quae Novissime Ordine Alphabetico Digesta sunt*, appartenente al francescano conventuale Lorenzo Brancati di Lauria («Liber hic est fratris Laurentij de Laurea (...) et ad usum amicorum S.to Officio servientium»), uno dei più importanti teologi consultori dell'ordine, nonché autore di un trattato di missionologia[72]. Nel volume, che non è dedicato specialmente alle missioni, ma che è ricco di materiale al riguardo, si segnala che questa *Collectio* di decisioni è stata aumentata nel XVIII secolo da un altro consultore, anch'egli francescano conventuale, Lorenzo Ganganelli, poi papa Clemente XIV[73].

il diritto missionario, «Ius Missionale», I, 2007, pp. 209-225. Ringrazio Matteo Sanfilippo che li ha individuati nel corso delle nostre ricerche per il progetto di inventariazione del materiale d'interesse canadese negli archivi della Santa Sede (https://ustpaul.ca/en/research-chair-for-religious-history-of-canada-vatican-archives-and-canada-historical-background_6078_966.htm). Altri registri nell'archivio di Propaganda che mostrano i rapporti tra quest'ultima e il Sant'Uffizio e altre congregazioni romane sono riuniti nei volumi dei *Dubia et resolutiones diversarum Congregationum: Officij, Concili et Rituum*, APF, *Fondo Vienna*, voll. 56-61 (1668-1807) nelle *Istruzioni* e nelle *Miscellanee*.

[71] ACDF, *ASO, St. st.*, P h-1, *ad voces*.

[72] Su Brancati di Lauria, P. Broggio, *Teologia 'romana' e universalismo papale: la conquista spirituale del mondo (secoli XVI-XVII)* in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 471-477.

[73] ACDF, *ASO, St. st.*, Q 2-n (questo volume mi è stato cortesemente segnalato dalla professoressa Elena Bonora) [si veda inoltre M. Caffiero, *Lorenzo Ganganelli consultore del Sant'Uffizio. I pareri sui battesimi di infedeli e sui matrimoni dei cattolici in terra ottomana*, in *L'Inquisizione e l'eresia in Italia: medioevo e età moderna. Omaggio ad Andrea Del Col*, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2013, pp. 253-270].

I consultori sono quindi i protagonisti del processo decisionale anche nella materia missionaria. Come si è visto, dopo la fondazione di Propaganda i pontefici ribadirono il ruolo del Sant'Uffizio proprio perché questa Congregazione disponeva di questo personale qualificato, anche se nel dicastero missionario e nelle sue istituzioni culturali (il Collegio Urbano, la Tipografia poliglotta) vi erano dotti conoscitori della realtà missionaria, delle lingue e delle tradizioni specifiche che potevano essere interpellati. La serie della *Stanza Storica* sui consultori di Santi Apostoli mostra l'elaborazione della decisione in dettaglio e alcuni volumi riuniscono specificamente materiale sulle missioni, in particolare per i consultori Giovanni Damasceno Bragaldi e il citato Brancati di Lauria[74]. A volte è possibile comparare il testo del consulto consegnato alla Congregazione e il testo elaborato dal consultore con i richiami alla giurisprudenza e ai testi teologici e giuridici, ma anche a valutazioni esterne. Ad esempio un complesso insieme di ventisei dubbi, presentati dai missionari gesuiti nel Québec nel 1702, relativi al battesimo e al matrimonio degli indiani del Canada contiene anche l'opinione dei teologi della Sorbona e costituisce un dossier destinato ad essere un riferimento costante nella giurisprudenza sul tema[75]. Nei loro studi, i numerosi consultori coinvolti in questioni missionarie, sia occasionalmente, sia con continuità (va citato tra questi il maronita Giuseppe Simone Assemani nel XVIII secolo[76]), utilizzavano anche la letteratura teologica e giuridica di tipo pragmatico disponibile che si sviluppava proprio a partire dai casi proposti dal mondo missionario. Tra i vari testi di autori ben noti (dai cinquecente-

[74] ACDF, *ASO, St. st.*, UV 18-21. Damasceno ha raccolto i decreti dal 1614 al 1702 utili alla sua attività. I volumi di Brancati di Lauria riguardano anche la questione delle Lamine Granatensi (UV 43) e le missioni cinesi (UV 47) che si ritrovano anche nel vol. UV 50. Questioni sulle missioni sono anche nel vol. UV 48 (consultore Lorenzo Fabbri). Cfr. inoltre la raccolta dei *Decreta de Missionibus apostolicis*, voll. UV 80-84, ma il materiale missionario è diffuso anche nel resto dei volumi. [Su Bragaldi e in generale sui consultori del Sant'Uffizio e il loro *modus operandi* e il materiale da essi prodotto e i rapporti tra Sant'Uffizio e Propaganda nel XVIII secolo, cfr. ora C. Santus, *Les papiers des consulteurs. Questions missionnaires et procès de décision au Saint-Office, XVIIe-XVIIe siècles*, «MEFRIM», CXXX (2018), 2, pp. 431-445].

[75] È possibile comparare i vari commenti ai singoli punti in ACDF, *ASO*, *Dubia de baptismate*, vol. II (1700-1714), fasc. IV, ff. 25r-124v e *St. St.* UV vol. 19, ff. 54r-86v. Cfr. anche L. Codignola, *The Issue of Tridentine Marriage in a Composite North Atlantic World: Doctrinal Strictures vs. Loose Practices, 1607-1735*, «Journal of Early American History», V (2015), 3, pp. 201-270 e il già citato dossier *Global Perspectives on Tridentine Marriage*, a cura di B. Albani.

[76] C. Santus, *Giuseppe Simonio Assemani consultore del Sant'Uffizio*, «Parole de l'Orient», XLVII (2021), pp. 175-190.

schi della scuola di Salamanca come Martín de Azpilcueta, il «dottor Navarro», fino a Raymond Caron e Domenico De Gubernatis), molto frequente era infatti il rimando all'opera del teatino Angelo Maria Verricelli *Tractatus de Apostolicis Missionibus* del 1656[77] così come a quella dell'assessore del Sant'Uffizio poi cardinale (e anche per qualche mese segretario interimario di Propaganda dopo la morte di Francesco Ingoli nel 1649) Francesco Albizzi, *De inconstantia in iure sit admittenda, vel non*[78].

Il *modus operandi* tra Propaganda e Sant'Uffizio e gli ambiti di intervento di quest'ultimo si confermarono nelle linee generali nel XIX secolo, quando si assistette a un allargamento della presenza missionaria a continenti ancora poco esplorati e frequentati dai religiosi come l'Africa e l'Oceania e a una presenza più intensa nelle Americhe. Il governo pontificio delle missioni confermò l'architettura istituzionale precedente che concentrava in Propaganda la giurisdizione sui territori dei protestanti, degli infedeli «pagani» e degli ortodossi. Quindi il dicastero missionario era sempre più investito di un'attività enorme che rese necessaria una progressiva seppur lenta riorganizzazione. Nella seconda metà del XIX secolo si iniziò a creare un'istituzione a parte per le Chiese orientali[79] e solo nel 1908 la riforma curiale di Pio X (costituzione apostolica *Sapienti consilio*) lasciò a Propaganda le regioni propriamente missionarie (ma con varie eccezioni) sottraendole ingenti porzioni territoriali come le isole britanniche, l'Olanda, il Canada e gli Stati Uniti sottoposti da allora al diritto comune della Chiesa.

Prima di questa rivoluzione della geografia ecclesiastica, nel corso del XIX secolo anche l'impegno «missionario» del Sant'Uffizio riguardò allo stesso tempo le consuete tematiche dell'amministrazione dei sacramenti, degli elementi pagani nelle liturgie, delle pratiche tradizionali come la circon-

[77] Il titolo completo suona *Quaestiones morales Vt plurimum novae, ac peregrinae, seu Tractatus de Apostolicis Missionibus,* Venetiis, apud Franciscum Baba, 1656. L'opera registra il cambiamento avvenuto con la riforma delle facoltà di cui si è sopra trattato.

[78] Amsterdam [i.e. Lione], sumptibus Ioannis Antonij Huguetan [i.e. Marc Huguetan], 1683. Sulle decisioni di Albizzi come assessore cfr. ACDF, *ASO, St. st.*, D 3-f e L 6-h. [a proposito dei greci e Albizzi, cfr. Lavenia, *Quasi haereticus*. Da indagare la conoscenza e l'utilizzo nelle congregazioni romane della casistica di origine ibero-americana sulla quale si veda ora *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, a cura di T. Duve – O. Danwerth, Leiden, Brill, 2020; nel XVIII secolo venne pubblicata una raccolta di decreti e provvedimenti pontifici sull'America da Ciriaco Morelli, *Fasti Novi Orbi et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium*, Venetiis, apud Antonium Zatta, 1776].

[79] Nel 1862 Pio IX creò una sezione orientale di Propaganda con un proprio segretario che poi divenne una autonoma Congregazione per le Chiese orientali nel 1917.

cisione nelle missioni che nuovi ordini religiosi aprirono nel cuore dell'Africa, e le questioni che insorgevano, ad esempio, nei centri urbani degli Stati Uniti dove la modernizzazione e la circolazione di idee e, soprattutto, di uomini con i grandi movimenti migratori creavano sempre diversi «dubia et difficultates» ai religiosi (società segrete, americanismo, socialismo, ma non mancavano, specie tra le comunità immigrate, problemi relativi alla «religiosità popolare»)[80]. Inoltre era molto aumentato il numero delle diocesi e dei vicariati apostolici nei territori di missione, di conseguenza sussisteva un rapporto diretto con la gerarchia ecclesiastica, anche se gli ordini religiosi (specialmente quelli di nuova formazione soprattutto italiani e francesi) erano ancora fondamentali, soprattutto negli avamposti missionari in Africa, nel Pacifico, nel Canada[81]. Infine il quadro della presenza di cattolici convertiti divenne più chiaro e formalizzato per la definizione più chiara dei confini delle istituzioni ecclesiastiche missionarie e per l'esistenza di statistiche e di informazioni rese più standardizzate e comparabili[82].

A questa realtà sempre più diversificata corrispondeva uno sforzo sempre più intenso di centralizzazione del governo delle missioni. Ne seguì una più complessa organizzazione di Propaganda con un suo proprio gruppo di consultori e minutanti, ma anche una stretta coesione (che non significò sempre accordo e unità d'indirizzo) con gli altri organismi di Curia, da quelli «politici» come la Segreteria di Stato e la Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari a quelli dottrinali e «morali» (ma che toccavano anche temi politico-sociali e culturali) come il Sant'Uffizio. La produzione deliberativa aumentò e fu necessaria la redazione di repertori a stampa che rimpiazzarono i vecchi centoni manoscritti tramandati dai funzionari dei secoli precedenti. Esempi di queste opere sono la *Iuris Pontifici de Propaganda Fide pars prima et secunda* (1888-1907) e, soprattutto, la *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus* nelle due edizioni del 1893 (suddivisa per temi) e del 1907 (ordinata cronologicamente). Da queste opere emergeva il ruolo preponderan-

[80] P. D'Agostino, *Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge*, «Church History», LXXII (2003), 4, pp. 702-735; G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005.

[81] Un quadro generale, M. Sanfilippo, *Gli ordini religiosi nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. C. Giannini – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2007, pp. 63-76.

[82] C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994.

te del Sant'Uffizio, opinione espressa da Claude Prudhomme già nel 1994, che la consultazione dell'archivio permette di confermare. Tuttavia, come già aveva notato lo studioso francese, molte di queste decisioni riguardano l'Europa protestante e il Nuovo Mondo euroamericano e non le missioni presso i «pagani»[83]. Inoltre egli spiega il maggior intervento dell'Inquisizione con il fatto che la Curia «apprehende désormais en termes d'orthodoxie des sujets qui relevaient antérieurement du domaine de la discipline, de la pastorale, ou tout simplement étaient laissés au bon sens des missionnaires»[84]. Si è visto tuttavia che anche tra XVI e XVIII secolo, in condizioni di comunicazione molto più difficili, c'erano le stesse preoccupazioni, anche se è senz'altro vero che l'atmosfera ultramontana che pervadeva il mondo missionario ottocentesco corrispondeva senz'altro a un aumento del controllo dottrinale sugli aspetti più minuti della cura spirituale delle comunità convertite. Dal punto di vista della modalità decisionale, vi era una sostanziale continuità con il riferimento costante ai precedenti come si vede dalle serie sui dubbi indicizzate nelle *Rubricelle* che proseguono fino al XX secolo. Inoltre alcune grosse vicende si protrassero, come quelle dei riti malabarici e cinesi[85] e, infine, il sistema delle facoltà venne confermato e aggiornato nel 1884[86].

In conclusione, la documentazione missionaria contenuta nell'archivio del Sant'Uffizio porta conoscenze nuove (in particolare per il periodo precedente alla fondazione di Propaganda) sulle missioni e sulla giurisdizione pontificia su di esse. In particolare va sottolineata l'importanza del dibattito teologico-giuridico che è uno degli stimoli più vivi che questa documentazione 'missionaria' del Sant'Uffizio apporta alla storiografia, consentendo di valutare attraverso i processi decisionali dei teologi e dei consultori il rapporto e il confronto tra la normativa del cattolicesimo romano e il mondo delle missioni, questo spazio delle eccezioni piuttosto che della regola, e dei privilegi concessi ai missionari per favorire e conservare le conversioni, di cui spesso essi abusano dovendo essere corretti. Le figure dei teologi e giuristi consultori, spesso aggregati a entrambe le congregazioni, assumono un ruolo centrale nella loro qualità di produttori romani di documenti missionari, così come l'assessore del Sant'Uffizio, che aveva un posto di diritto alle congregazioni generali di Propaganda. Naturalmente, i consultori mostravano spesso limiti di comprensione delle situazioni e trovavano difficile prendere decisioni, talvolta rinunciando a pronunciarsi o, comunque, a permettere una deliberazione da parte della Congregazione inquisitoriale inceppando il processo decisionale, come ha dimostrato recentemente Cesare Santus tramite una ricerca sui loro profili intellettuali basata sui loro «voti» e documenti conservati nell'archivio del Sant'Uffizio[87]. Quest'ultimo mostra tangibilmente, attraverso la concretezza dei documenti e dei personaggi che intervengono nelle decisioni, come le missioni non siano una parte a sé della storia della Chiesa cattolica da studiare soltanto negli archivi degli ordini missionari o di Propaganda, ma influenzano e sono influenzate dalla storia generale della Chiesa stessa, inserendosi con frizioni e adeguamenti nel quadro teologico e giuridico dell'universalismo pontificio post-tridentino. Questo naturalmente non significa che la storia delle missioni debba chiudersi esclusivamente all'interno di un quadro formalistico teologico e giuridico, pure in passato lasciato spesso da parte. Le fonti del Sant'Uffizio, proprio in quanto mostrano i contrasti tra norma tridentina e prassi locale, tra le istituzioni romane e missionarie e il ruolo di mediatore del missionario arricchiscono l'approccio antropologico, etnostorico alla storia delle missioni facendo emergere puntualmente il rapporto tra sacramenti, riti, cerimonie e la vita delle comunità di convertiti e convertendi. In questo senso le fonti del Sant'Uffizio costituiscono un ricco tesoro di saperi missionari[88] e spingono a ricerche storiche, che possiamo inserire nell'attuale filone di *global history* o

[83] Questa ambivalenza è evidente nel caso del Canada dove si trovano riuniti casi di dubbi sul matrimonio tra indiani convertiti nelle Montagne Rocciose (ACDF, *ASO*, *Dubia circa matrimonium* 1877, fasc. I; i dubbi matrimoniali sono moltissimi e vertono ancora sull'applicazione del decreto *Tametsi*) e casi di censure su libri e istituzioni culturali e universitarie a Montréal e a Québec riguardo a temi politici (sul pamphlet *La Comédie infernale; ou, Conjuration libérale aux Enfers* del sacerdote Alphonse Villeneuve, *Censura librorum 1879-1886*, fasc. XXX; sui libri classici profani da utilizzare nelle università, *Dubia Varia 1869*, fasc. IV; sull'Institut canadien di Montréal, *Rerum Variarum 1867*, fasc. XXVII); cfr. G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *Inventaire des documents concernant le Canada dans les Archives Secrètes et la Bibliothèque Apostolique du Vatican, ainsi que dans les Archives de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, les Archives du Saint-Office et les Archives d'Etat de Rome: pontificat de Pie IX (1846-1877)*, https://ustpaul.ca/en/research-chair-for-religious-history-of-canada-vatican-archives-and-canada-historical-background_6078_966.htm.

[84] Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, p. 52.

[85] Sanfilippo, *Gli ordini religiosi*, pp. 72-74.

[86] ACDF, *ASO*, *St. st.*, Q 2-e.

[87] C. Santus, *Les papiers des consulteurs*, che distingue anche tra le diverse funzioni dei consultori e dei qualificatori (pp. 438-439).

[88] Su questo tema cfr. G. Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide" à Rome: centre d'accumulation et de production de «savoirs missionnaires» (XVIIe-début XIXe siècle)* in *Mission d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe-XVIIIe)*, éds. Ch. de Castelnau-L'Estoile *et alii*, Madrid, Casa de Velazquez, 2011, pp. 25-40; sul ruolo di Roma, A. Romano, *Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», LV (2008), pp. 101-120 [e Ead., *Rome and its Indies: a global system of knowledge at the end of the sixteenth century*, in *Sites of mediation. Connected histories of Europe, 1350-1650*, eds. S. Burghartz – L. Burkart – Ch. Göttler, Leiden, Brill, 2016, pp. 23-45].

connected histories, inserendo anche la Suprema Congregazione – di cui si è approfondito molto (e a giusto titolo) il ruolo nella storia della Chiesa e della penisola italiana[89] – nel contesto dell'universalismo romano post-tridentino («Romana e Universale Inquisizione»), un aspetto destinato a restare in primo piano nei secoli successivi.

[89] Cfr. le condivisibili osservazioni di Vincenzo Lavenia sulla dimensione fortemente italiana degli studi sull'Inquisizione romana, paragonata allo slancio «global» delle Inquisizioni iberiche, tenendo presente naturalmente che queste ultime si muovono in un diverso contesto, interno alla realtà coloniale dei rispettivi stati dove hanno sedi distaccate, cfr. *Inquisitori: visti da lontano, visti da vicino*, «Storica», 43-45 (2009), pp. 459-469, in particolare p. 466. [Questa dimensione italiana si è nell'insieme confermata negli anni successivi, M. Valente, *Nuove ricerche e interpretazioni sul Sant'Uffizio a più di dieci anni dall'apertura dell'Archivio*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXVI (2012), pp. 569-592 con un incremento, tuttavia, degli studi recenti in particolare sul mondo orientale con i saggi che abbiamo citato nelle pagine precedenti, cfr. in generale Pizzorusso, *Un tesoro stimabile ma sepolto*].

PARTE III

MISSIONI E MISSIONARI: IL QUADRO GIURIDICO

1

L'ELABORAZIONE DI UNO STATUTO GIURIDICO DEL CLERO MISSIONARIO

L'attività giurisdizionale della Congregazione de Propaganda Fide ha avuto delle conseguenze importanti nella definizione di quello che si potrebbe chiamare lo statuto giuridico dei missionari, cioè l'apparato normativo delle regole nelle quali è formalmente inscritta l'attività apostolica. Le conseguenze di questa iniziativa normativa si rivelarono a livelli diversi e particolarmente nei rapporti tra i missionari e le istituzioni pontificie, quali le nunziature apostoliche e le congregazioni romane, che esercitavano un ruolo di sorveglianza sull'attività e sull'azione dei religiosi nelle missioni dove questi ultimi incontravano grandi difficoltà nella trasmissione della fede a popoli di tradizione e cultura diversissime, cercando di promuovere l'adesione dei convertiti all'ortodossia tridentina.

Questa attività giurisdizionale produsse dei cambiamenti importanti nella figura del missionario sui quali è necessario soffermarsi. L'azione di Propaganda nell'elaborazione di un quadro normativo per i missionari si sviluppò fin dai primi decenni della sua fondazione e si formalizzò grazie alla riforma delle *facultates*, i poteri spirituali attribuiti ai missionari, che dovevano costituire le guide dell'attività del religioso nei diversi campi di missione. Dal punto di vista del diritto canonico la fondazione di Propaganda è un tornante storico all'interno di un processo di lunga durata. In effetti la concessione dei poteri spirituali ai missionari è sempre stata un segno del primato del papa sulle frontiere dell'espansione cattolica e anche una conferma della sua autorità universale.

Nel Medioevo questo sforzo del papato di organizzare l'attività apostolica all'interno di un quadro normativo ebbe mediocri risultati. Da un lato il *Corpus Iuris Canonici* comprende, soprattutto nelle *Decretales*, disposizioni relative ai popoli da evangelizzare, che all'epoca erano quelle d'Oriente. Queste disposizioni riguardavano in modo assai puntuale tale o talaltra questione (ad esempio i sacramenti). Si trattava di una legislazione derogatoria rispetto al diritto canonico, in attesa dell'integrazione di questi popoli in un quadro giuridico generale, che tuttavia mostrava che lo *ius decretalium* non

aveva l'ampiezza che serviva per far fronte alle diverse situazioni che esistevano nei territori dell'apostolato. Bisogna anche tener conto del fatto che l'attenzione ai temi missionari e alle questioni ad essi collegate era molto ridotta nel complesso dell'apparato normativo della Chiesa.

Dall'altro lato, a partire dal XIII secolo, lo slancio delle missioni degli ordini mendicanti stimolò la richiesta di facoltà speciali che il papa concedeva direttamente, senza troppa preoccupazione di definire spazi geografici e limiti cronologici di tali poteri. Questo sistema continuò ancora nella prima età moderna quando i nuovi ordini religiosi, soprattutto i chierici regolari, entrarono in gioco nell'espansione missionaria a fianco dei mendicanti[1]. Formalmente queste facoltà erano molto larghe e anche molto imprecise[2]. Poiché il papa le concedeva spesso *vivae vocis oraculo*, esse erano conosciute solo attraverso i *compendia* o le *collectiones* redatte dagli ordini che ne beneficiavano, i quali avevano interesse a gonfiare l'ampiezza dei privilegi[3]. La concessione *ad perpetuum* dispensava dall'operare una revisione delle facoltà per adattarle meglio alle realtà locali. Nel XVI secolo le facoltà non originavano neppure da un'unica fonte: oltre al papa troviamo anche i cardinali protettori degli ordini o delle nazioni e, soprattutto, il Sant'Uffizio. Questa situazione caratterizzava il periodo che gli storici del diritto canonico chiamano il periodo del *Corpus Iuris* e delle facoltà che si conclude proprio nel 1622 con la fondazione di Propaganda[4].

[1] Come esempio dell'ampiezza e indeterminatezza delle facoltà missionarie di epoca medievale si veda la bolla di Gregorio IX (16 giugno 1234) che accordava ai francescani la facoltà «ut in terris infidelium Romae remotioribus possent baptizare infideles, convertere, absolvere, et conversos, si ratio exigat, charactere clericali insignire»; cfr. I. Ting Pong Lee, *Facultates apostolicae S.C. de Propaganda Fide et S.C. Consistorialis*, Romae, sezione monografica di «Commentarium pro religiosis et missionariis», 1962, p. 23.

[2] Cfr. R. Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Cerf, 2003, pp. 99-180; si veda anche J. Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979 e Id., *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, Aldershot, Ashgate, 1998.

[3] Per i francescani si veda Emmanuel Rodriguez, *Nova Collectio Privilegiorum Apostolicorum*, Venetiis, 1611.

[4] Sulla periodizzazione riguardante l'elaborazione del diritto missionario, si veda la rapida sintesi di A. Larraona, *De iure missionario*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», XVII (1936), pp. 83-90 e 362-367. Sugli aspetti giuridici della fondazione di Propaganda, A. Reuter, *De Iuribus et officiis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145; Id., *Il dicastero romano per le missioni e le sue riforme*, in *Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler, OMI, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, a cura di W. Henkel, Rom-Freiburg-Wien, Herder,

A partire da questa data iniziò un lungo processo, di durata plurisecolare, di formazione del diritto missionario che si prolungò fino alla codificazione del 1917, avvenuta nel quadro della riorganizzazione della Curia romana promulgata da Pio X nel 1908 (costituzione apostolica *Sapienti Consilio*). Questo periodo (1622-1917) è caratterizzato dallo sforzo di fornire un quadro di unità giuridica, di cui Propaganda doveva essere il garante in quanto organismo della Curia che esercitava la giurisdizione missionaria del papa. Tuttavia, questo anelito all'uniformità era contrastato da uno sforzo di identificazione delle differenze e di flessibilità dell'intervento missionario: le nuove *facultates* di Propaganda furono elaborate proprio perché non si poteva utilizzare lo *jus commune* della Chiesa nelle missioni. A causa della varietà delle situazioni che si presentavano, le missioni furono il terreno dell'eccezione, piuttosto che della regola[5]. Conseguentemente, ed ecco la difficoltà più grande in questo sforzo di sistematizzazione, si volle fornire ai missionari sul campo la possibilità di esercitare il loro ministero all'interno di un quadro di regole. Questo avrebbe permesso, almeno in teoria, non soltanto di verificare costantemente l'adesione dei popoli convertiti all'ortodossia cattolica, ma anche, nella prospettiva della *plantatio ecclesiae*, di formare nelle quattro parti del mondo delle nuove cristianità aventi caratteri comuni, sulle quali si potesse esercitare una giurisdizione unitaria da parte del centro. Nello stesso tempo, seguendo il pensiero missionologico dell'epoca, dal gesuita José de Acosta al carmelitano scalzo Tomás de Jesús ed altri, bisognava tener conto della diversità dei contesti territoriali e degli uomini coinvolti, sia i missionari sia i convertiti. Ciò pose molti limiti al processo uniformizzante qui sopra descritto[6]. Di conseguenza questo doppio obiettivo e le contraddizioni che ne derivarono imposero un pluralismo giuridico che provocò difficoltà e conflitti costituendo una sfida talvolta impossibile per il progetto di Propaganda di attuazione dei poteri spirituali contenuti nelle facoltà missionarie.

1991, pp. 165-177. Per un inquadramento generale del diritto missionario rispetto al diritto canonico e un'ampia bibliografia sul tema, in M. Martinelli, *L'origine e lo sviluppo delle 'Facoltà speciali' di Propaganda Fide. Aspetti storici*, «Ius missionale», II (2008), pp. 11-36.

[5] E. Sastre Santos, *La apertura del Archivo del Santo Oficio y su relación con el Archivo de Propaganda Fide, enero 1990*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», LI (1998), pp. 179-205 (p. 203).

[6] Si veda A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1992, 2, pp. 189-220 e *supra* il cap. I/1; cfr. anche B. Schmitz, *Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de Réforme autour du concile de Latran V*, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 219-259.

Questo nuovo sistema di facoltà non fu di facile applicazione. Propaganda e il suo segretario, Francesco Ingoli (in carica dal 1622 alla morte nel 1649), dovettero confrontarsi con una realtà ereditata da secoli che sfuggiva in gran parte al loro controllo. Per questo motivo la riforma delle concessioni delle facoltà attuata da Propaganda in collaborazione con il Sant'Uffizio si rivelò un vero e proprio confronto con gli ordini regolari. Ingoli, pur riconoscendo che il ricorso ai regolari per le attività missionarie era inevitabile, riteneva che spesso i loro privilegi si trasformassero in autentici abusi. A questo proposito, in un rapporto trasmesso al Sant'Uffizio nel 1631, Ingoli citava casi relativi alle elemosine in Olanda e in Irlanda. Quanto agli abusi commessi nelle Indie, concludeva, «non finirei mai di raccontarli»[7]. Nello stesso documento segnalava che la concessione delle facoltà ai superiori degli ordini religiosi, nelle quali non fosse precisato il numero dei missionari cui esse erano indirizzate, lasciava ai primi la possibilità di servirsene a loro discrezione, senza riguardo per le effettive esigenze dei luoghi. Il documento pontificio più spesso ricordato come esempio di cattivo funzionamento della concessione senza controllo dei poteri spirituali fu il breve *Exponi nobis* che Adriano VI, il papa fiammingo, aveva accordato a Carlo V nel 1522. Cento anni dopo, ciò che disturbava maggiormente le autorità romane era il fatto che, mediante questo documento (comunemente detto bolla *Omnimoda*), i religiosi missionari godevano di poteri altrettanto grandi di quelli dei vescovi e potevano considerarsi come rappresentanti del papa. Ogni controllo su di essi era riservato ai superiori dell'ordine di appartenenza[8].

Di fronte a questo pericolo il dicastero missionario cercò di sostituire gli antichi privilegi con le nuove facoltà, ma non tutti gli ordini regolari accettarono, in particolare i gesuiti che riuscirono a conservare i loro *privilegia indica*, usufruendo autonomamente delle facoltà che questi ultimi contenevano senza renderne conto ad altri che al papa. Per tutto il XVII secolo, i tentativi di Ingoli e dei suoi successori a Propaganda affinché il papa si pronunciasse esplicitamente per l'abolizione degli antichi privilegi degli ordini fallirono. La Congregazione dovette accettare il fatto che alcuni ordini si sottomettevano volontariamente al nuovo regime e invece altri, specialmente i gesuiti, non lo facevano o lo facevano raramente e non senza resistenze. È evidente che questo doppio regime ebbe delle conseguenze nelle missioni. Nel 1678, il segretario di Propaganda Urbano Cerri denunciava al papa Innocenzo XI che esistevano due tipi di missionari tra i religiosi: coloro che ricevevano le loro facoltà, le istruzioni, le provvigioni direttamente da Propaganda e coloro che erano indipendenti o quasi dal dicastero missionario:

> Due sorti di missionarij si ricevono de' Regolari tra gl'Infedeli; alcuni che dipendono direttam[ente] dalla Congreg[azione] e che da lei ricevono le facoltà, l'istruzioni e anche le provisioni; altri che vanno con Privileggio delle proprie Religioni e poco o niente dipendono dalla Cong[regazione], i primi sono dalla Congreg[azione] rimossi e anche castigati, ma i secondi, come da quella pochi dependenti, vivono a modo loro, s'oppongono agl'altri missionarij e danno tal volta esempio di puoco buoni Cristiani non che d'operarj Eccl[esiast]ici[9].

Questa ambiguità poteva allora evidentemente trasformarsi in aperta concorrenza, come testimonia la situazione delle missioni in Estremo Oriente tra gesuiti e missionari di Propaganda[10].

Malgrado i limiti qui esposti, Propaganda era riuscita organizzare un sistema di facoltà riconosciuto e rispettato dalla maggioranza degli ordini religiosi. Tuttavia la realizzazione di questo programma passava attraverso un compromesso con il Sant'Uffizio significativo per la definizione delle competenze dei due dicasteri e per l'osservazione del *modus operandi* del sistema delle facoltà. Come si è già accennato, prima della fondazione di Propaganda, era l'Inquisizione che concedeva spesso le facoltà in quanto supremo organismo garante dell'ortodossia. Dopo il 1622 essa volle conservare il suo diritto di verifica dei poteri accordati ai missionari. Dal canto suo Propaganda protestava sostenendo l'argomento della sua miglior conoscenza dei campi d'azione apostolica. Nel 1633 Urbano VIII fondò una Congregazione *su-*

[7] AAV, *Fondo Borghese*, ser. I, vol. 469-474, ff. 112-115v («Considerationi intorno all'approvazione de' missionari del secretario Ingoli mandate alli 17 dicembre 1631 alla Congregatione del S.to Uffizio»).

[8] La bolla fu promulgata a Saragozza il 10 maggio 1522 e conobbe una larga diffusione in America (la si trova riprodotta nella *Historia eclesiastica indiana* di Jerónimo de Mendieta del 1596) e in Asia. Un secolo dopo, non si ritrovava più a Roma l'originale del documento, cosicché non si poteva verificare il testo. Ciò dette luogo a ricerche in molte biblioteche. Il nunzio a Madrid recuperò finalmente un esemplare in Spagna nel 1628 che Roma poté utilizzare per contestarne l'applicazione soprattutto nell'impero portoghese. Su questo documento di giurisdizione missionaria di portata planetaria che abbiamo avuto occasione di citare spesso in questo volume, cfr. P. Torres, *La bula Omnímoda de Adriano VI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948; C. J. Costa, *A missiological Conflict between Padroado and Propaganda in the East*, Pilar (Goa), Pilar Publication, 1997.

[9] Cerri, *Relazione*, ff. 176v-177r.

[10] Sui rapporti istituzionali tra Propaganda e gli ordini religiosi, vedi R. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464 e i capp. della parte IV di questo volume; sui gesuiti, L. Campeau, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, in Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, «Sessions d'études», XXXIX (1972), pp. 91-108 e i capp. IV/4 e IV/5 di questo volume.

per facultatibus missionariorum che quattro anni dopo, nel 1637, redasse il testo delle nuove facoltà, opera soprattutto del segretario Ingoli in collaborazione con il cardinale inquisitore Desiderio Scaglia, detto il cardinale di Cremona. Si decise che toccava a Propaganda esaminare i soggetti da inviare in missione[11] e stabilire quali facoltà accordare sulla base delle necessità dei luoghi e dei popoli da evangelizzare. Il Sant'Uffizio da parte sua doveva ratificare le facoltà proposte e autorizzare Propaganda a inviarle ai destinatari[12]. Questo aspetto della procedura burocratica va tenuto in debito conto. L'Inquisizione, che concedeva le facoltà prima della fondazione di Propaganda, manteneva i suoi diritti di intervento sia sulla verifica delle facoltà, sia sulle questioni (i *dubia*) che emergevano nella prassi della loro applicazione. Ciò comporta che la giurisdizione missionaria di Propaganda non sia da considerarsi come un'attività esclusiva, ma implichi una collaborazione costante con il Sant'Uffizio, così come avveniva, seppure in minor misura, con gli altri uffici di Curia relativamente alle loro specifiche competenze[13].

[11] Questa disposizione era già in vigore in precedenza, si vedano i decreti del 24 giugno 1623, che obbligava i superiori generali degli ordini a far approvare i missionari da parte di Propaganda prima della loro partenza in missione, e del 2 maggio 1625, con cui Propaganda intimava ai superiori di inviare uomini di provata fede, di eccellenti costumi, di solida dottrina, molto osservanti della regola dell'ordine, zelanti nella diffusione della fede e coscienti che, se non si fossero dedicati alla salvezza delle anime, avrebbero subito la *divini iudicii vindictam* nonché la censura del papa. In effetti i superiori cercavano spesso di mandare in missione i membri meno disciplinati dei loro ordini allo scopo di liberarsene. Questo costituiva un problema sentito costantemente e denunciato da Propaganda; per i decreti cfr. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Rome, Typographia Polyglotta,1907², *ad vocem* "missionarii"; per il rispetto della regola da parte dei religiosi in missione, I. Ting Pong Lee, *Disciplina religiosa et apostolatus in missionibus*, «Commentarium pro Religiosiis et Missionariis», XXXVI (1957), pp. 365-370 e XXXVII (1958), pp. 80-88 e 194-203.

[12] La ricostruzione puntuale dell'attività della Congregazione (detta Urbaniana) costituita per la redazione delle facoltà dei missionari è esposta in S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana super facultatibus missionariorum*, «Studia missionalia», VII (1952), pp. 217-240, da completare con Id., *Origo Congregationis Urbanianae super facultates missionariorum*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», XXIV (1943), pp. 288-300 e XXV (1944), pp. 73-86. La Congregazione, formata dai cardinali Bernardino Spada, Laudivio Zacchia (conosciuto come cardinale di S. Sisto), Giovanni Battista Pamphili (il futuro Innocenzo X) e il già citato cardinale di Cremona, lavorò dal 25 aprile 1633 fino al 7 novembre 1643, ma l'elaborazione delle facoltà era già conclusa prima della riunione del 10 febbraio 1637. Dopo questa data, le sedute della Congregazione furono dedicate all'applicazione delle facoltà.

[13] Sui rapporti tra le due congregazioni mi permetto di rinviare a G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni "ad infideles": percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde*, pp. 39-61; Id., *Congregazione De Propaganda Fide*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi in collaborazione con J. Tedeschi – V. Lavenia, Pisa, 2010, vol. I, pp. 391-393; cfr. anche *supra* il cap. II/4.

Dobbiamo soffermarci, pur rapidamente, sul contenuto e soprattutto sull'articolazione di queste facoltà. Esse riguardavano sostanzialmente i differenti aspetti del ministero sacro che evidentemente assumevano un carattere particolare nelle missioni: l'amministrazione dei sacramenti, soprattutto il matrimonio (dispense dagli impedimenti, poligamia) e il battesimo; i casi di assoluzione di eresia, apostasia, scisma; i casi riservati della bolla *in coena domini*; la lettura di libri proibiti; recitazione dell'ufficio divino; la concessione di indulgenze e altro[14]. Questo dispositivo di prescrizioni non costituiva una semplice lista valevole ovunque. Ingoli aveva concepito un'architettura normativa molto più complessa. Egli aveva fissato in primo luogo delle *Regulae*, criteri generali che stabilivano determinati parametri: la distanza dei luoghi di missione dalle chiese o dalle sedi episcopali, la possibilità di praticare o meno il culto e, in caso affermativo, di poterlo fare pubblicamente. L'obiettivo di queste regole era soprattutto di non creare conflitti tra i missionari e il clero locale e soprattutto i vescovi (o i vicari apostolici con titolo vescovile *in partibus*) là dove erano presenti.

Per Ingoli si trattava di evitare le incertezze interpretative sollevate dalla succitata bolla *Omnimoda*, ma bisogna anche tener conto dell'importanza che rivestiva agli occhi dei responsabili della Congregazione la situazione dei territori di frontiera confessionale in Europa. Questo è confermato dalla preoccupazione di facilitare al massimo l'assoluzione dall'eresia per favorire il passaggio al cattolicesimo e per trattenere nel modo più efficace i convertiti nel loro nuovo credo. Nei territori in cui esisteva l'autorità episcopale certe facoltà proprie dei vescovi erano accordate anche ai missionari per il solo foro interno e con dei limiti temporali. Ingoli rivelava che questa misura era stata ispirata dal vescovo irlandese Eugene Matthew, morto a Roma nel 1623, che sosteneva che i fedeli convertiti si rivolgono spesso più volentieri ai missionari stranieri che al loro vescovo[15].

[14] Il testo delle facoltà è riportato in molti volumi dell'archivio di Propaganda, in particolare in un piccolo libro manoscritto, con la prefazione di Ingoli e del cardinale di Cremona, APF, *SC Missioni, Miscellanea*, voll. 11 e 19. Negli archivi del Sant'Uffizio, cfr. ACDF, *ASO, St. st.*, NN 5 h-i. Le formule furono pubblicate poco dopo la loro elaborazione nel trattato del teatino A. M. Verricelli, *Quaestiones morales Ut plurimum novae, ac peregrinae seu Tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1656, *sub titulum* XVI.

[15] Ingoli espose il suo progetto di redazione delle facoltà nel 1633 in un *Discorso del segretario Ingoli, che s'ha da essaminare nella Congreg[azio]ne part[icola]re circa le facoltà da darsi alli Missionarij della Sac[ra] Cong[regazio]ne de Prop[aganda] fide*, APF, *SC Missioni, Miscellanea* XI, ff. 76-81v.

Attraverso questo quadro di *Regulae* si può tenere in considerazione la pluralità di situazioni di missione così come la diversità di tipologie di missionari (religiosi, vescovi). In questa cornice furono inserite le varie *Formulae*, cioè le liste di facoltà, che si indirizzavano precisamente a ciascuna di queste tipologie. Esse differivano secondo i luoghi e destinatari. Le dieci formule ordinarie (suddivise tra cinque generali e cinque particolari) distinguevano tra vescovi e vicari apostolici da un lato e prefetti apostolici e missionari dall'altro. Si teneva anche conto dei nunzi pontifici (il cui ruolo nella giurisdizione missionaria è stato spesso sottolineato[16]) i quali per esercitare il loro controllo nei paesi protestanti e sulle frontiere confessionali dell'Europa o addirittura fuori dall'Europa avevano bisogno di facoltà più ampie di quelle dei vescovi e dei missionari. Dal punto di vista geografico tre formule riguardavano i continenti extraeuropei, invece le altre sette si rivolgevano invece all'Europa distinguendo i paesi cattolici dove si trovavano degli eretici e i territori protestanti. Altre formule, dette *facultates extraordinariae*, furono preparate da Ingoli per alcuni luoghi particolari. Il loro studio permette di comprendere il metodo utilizzato dal segretario di Propaganda. In effetti queste facoltà straordinarie erano costruite a partire da formule generali nelle quali si inserivano facoltà prese da altre formule elaborate *ex novo*. Bisogna immaginarsi una concezione modulare che permette di mettere insieme elementi vari, come un gioco di costruzioni, una sorta di *Lego*. Questo metodo consentiva anche una sintesi tra preoccupazione di uniformità legislativa e attenzione alle differenze, non solamente riguardo alla geografia dei campi di missione, ma anche rispetto alle gerarchie del clero missionario e alla ripartizione amministrativa dei territori (vescovati, vicariati, prefetture, missioni). Bisogna anche aggiungere che veniva data molta importanza alla durata. Le formule delle facoltà avevano una validità temporale differente (*ad decennium* per l'Asia e l'Africa, *ad quindecim annos* per le Indie occidentali e orientali), ma in ogni caso limitata. Questo rendeva possibile la verifica periodica delle condizioni locali e l'adeguamento delle facoltà ai cambiamenti sopravvenuti.

Nel suo rapporto Francesco Ingoli affermava esplicitamente che il criterio del suo progetto di riforma delle facoltà era fondato sulla coppia persone-territori e sulla distinzione dei ruoli e delle situazioni all'interno di ognuno degli elementi di questa coppia: da un lato vescovi o semplici preti, prefetti apostolici o religiosi, dall'altro lato missioni presso i protestanti, gli scismatici, gli infedeli, i musulmani[17]. Questa concezione non era inedita: una gerarchizzazione e una territorializzazione dell'organizzazione delle missioni si ritrova anche all'interno della Compagnia di Gesù e di altri ordini regolari, ognuno con le sue specificità. L'iniziativa di Propaganda, attraverso il progetto di Ingoli, costituiva un allargamento definitivo di questa idea della giurisdizione romana delle missioni che si realizzava attraverso l'inquadramento giuridico specifico della figura e dell'azione del missionario.

[16] Vedi B. Barbiche, *La diplomatie pontificale au XVIIe siècle*, in *Armées et diplomatie dans l'Europe du XVIIe siècle, Actes du Colloque de l'Association des Historiens modernistes de 1991*, Paris, PUPS, 1992, pp. 109-127 (soprattutto pp. 112-114) e *supra* il cap II/3.

Evidentemente si trattava solo dell'inizio di un processo che si sarebbe concluso solo dopo qualche secolo, ma che costituisce un elemento importante della trasformazione in corso della figura del missionario. A cominciare da Adriano Prosperi, la storiografia ha insistito molto sui metodi di evangelizzazione di ispirazione gesuita e sulla formazione culturale di religiosi che si svilupparono tra XVI e XVII secolo[18]. L'aspetto giuridico, che qui ci interessa, era un elemento di questo insieme. Esso era connotato dalla regolamentazione dei poteri apostolici, dalla stabilizzazione della missione e dall'inserimento di figure della Chiesa secolare (vescovi e clero) in un contesto di espansione dell'apostolato. L'analisi delle facoltà, dei limiti giuridici imposti ai religiosi ci aiuta a comprendere meglio non soltanto i termini effettivi della loro azione apostolica, ma anche il loro ruolo nella fondazione territoriale della Chiesa missionaria così come, più in generale, i conflitti religiosi e culturali che sorgevano rispetto alle popolazioni convertite.

Due aspetti permettono di misurare più concretamente l'importanza del sistema delle facoltà nella storia delle missioni e della giurisdizione di Propaganda. In primo luogo la Congregazione rilanciava la questione della responsabilità apostolica dei vescovi. In molti scritti Ingoli insisteva sull'invio di prelati in missione (vescovi residenziali o vicari apostolici con titolo episcopale) che avevano un'autorità superiore di sorveglianza sui religiosi. Ma questo aspetto, che pure ha sollevato grandi controversie tra vescovi e mem-

[17] APF, *SC Missioni, Miscellanea* XI, ff. 76r-81v.

[18] Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo*; cfr. P. Prodi, *Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la "conquista spirituale" dell'America*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Napoli, 1979, pp. 267-293 e L. Codignola – G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen-Age au XVIIe siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, in *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle / Cultural Transfer, America and Europe: 500 Years of Interculturation*, éds. L. Turgeon – D. Delâge – R. Ouellet, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval – L'Harmattan, 1996, pp. 489-512; edizione italiana ridotta: *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra Medioevo ed Età Moderna: l'affermarsi della centralità romana*, atti del convegno internazionale *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo tra Medio Evo e Età Moderna* (Genova, 12-15 dicembre 1991), «Columbeis», V (1993), pp. 379-397.

bri di ordini regolari, non era il solo in discussione. Ho già citato la polemica sulla cosiddetta bolla *Omnimoda*. Potremmo aggiungere anche le difficoltà che durante gli anni 1620-1630 scossero l'Olanda dove gli ordini regolari si opponevano al vicario Philip van Rouven (Rovenius)[19]. Nel programma di Propaganda, la figura del vescovo era centrale in quanto la Congregazione cercava soprattutto la stabilizzazione della missione, favorendo la presenza del clero secolare all'interno di un territorio diocesano i cui confini erano delimitati, pur con evidenti approssimazioni. In effetti, le nuove formule delle facoltà erano in larga parte destinate ai vescovi o vicari apostolici (con il potere di delegarle). In quanto rappresentanti del papa, questi ultimi erano gli strumenti naturali dell'estensione del suo potere e della costituzione di una gerarchia ecclesiastica nelle missioni, anche se si riconosceva il peso effettivo e concreto della presenza dei religiosi[20].

Questa preoccupazione di creare una gerarchia si ritrovava ancor di più, come è ovvio, là dove non c'erano vescovi e dove il processo di stabilizzazione doveva ancora iniziare. Secondo le indicazioni di Ingoli le facoltà erano concesse ai missionari attraverso la mediazione dei prefetti delle missioni. Questi erano membri di ordini regolari e esercitavano la loro autorità solo nei confronti dei loro confratelli. Spesso la presenza simultanea di membri di diversi ordini regolari dette origine a conflitti accaniti. Alla metà del XVII secolo nelle Antille francesi erano presenti quattro ordini regolari, ognuno con il suo prefetto che dirigeva i missionari. Ogni tentativo di imporre l'autorità superiore di uno di essi oppure di fondare una diocesi con un vescovo secolare fu vano proprio per l'opposizione degli ordini[21].

Per tornare al ruolo dei vescovi, il progetto più ambizioso e, almeno per l'età moderna, il più illusorio di Propaganda fu senza dubbio la formazione del clero indigeno. Grazie al potere di amministrare il sacramento dell'ordine, i vescovi missionari crearono questo nuovo clero il cui sforzo apostolico doveva essere più efficace in virtù della comune origine etnica (la *natio*) con i convertendi e i convertiti[22]. Nel 1678 Propaganda rilanciò la politica di Ingoli. Il segretario Urbano Cerri, in un lungo rapporto storico nel quale iniziava la sua argomentazione da s. Pietro, il primo pontefice, che inviò s. Marco a Alessandria per fondarvi la Chiesa, dimostrava che il cristianesimo si era conservato meglio là dove si era mantenuta più a lungo la gerarchia episcopale. Inoltre egli sosteneva che il clero indigeno sarebbe stato più efficace, per i motivi già detti, ma anche meno costoso in quanto era già residente nel territorio da evangelizzare. Infine, proseguiva Cerri, tutti i religiosi d'Europa non sarebbero stati abbastanza per formare il clero sufficiente per l'Asia: bisognava quindi che un vescovo locale potesse ordinare dei preti indigeni senza dover ricorrere a quelli europei. Ciò avrebbe costituito anche un vantaggio per quelle popolazioni che avrebbero potuto usufruire di un clero che conosceva la lingua e aveva la loro medesima origine[23]. Attraverso l'idea di stabilizzazione della missione sottomessa a un vescovo dotato di ampie facoltà, Propaganda si proponeva come il garante istituzionale della normalizzazione della Chiesa missionaria attraverso la creazione di diocesi. Questo programma di organizzazione di una rete diocesana missionaria, che si realizzò solo in parte e con grande lentezza nel corso dei secoli, implicava una differenziazione istituzionale e giuridica della figura del missionario: regolari/secolari, prefetti/vicari/vescovi... Un tale pluralismo esisteva non soltanto in virtù di una diversificazione giuridica dei territori ecclesiastici (vescovati, vicariati, prefetture), ma anche a causa di una varietà di gruppi di fedeli appartenenti a differenti riti o etnie. Forme di giurisdizione «personale» e non territoriale erano confermate dalle facoltà stesse, quali, per esempio, quelle per il clero di rito orientale. Più che lo spazio geografico, la nazione (*natio*) di appartenenza e la lingua parlata erano prese in conto come fondamentali elementi identificativi dei gruppi. Nel XVII secolo, ad esempio, le facoltà di Propaganda per un prete secolare irlandese nelle isole dei Caraibi erano limitate dall'origine etnica dei fedeli cui egli si dedicava in un territorio indicato in un modo piuttosto indefinito: «missionarius in America pro sua natione». Nei secoli successivi le massicce migrazioni degli europei cattolici nel nuovo mondo moltiplicarono queste giurisdizioni missionarie «personali», con parrocchie e perfino vescovati[24].

[19] Cfr. E. Sastre Santos, *El ajuste de la juridicción en el vicariato apostólico de Holanda (1621-1626)*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», LI (2008), 3, pp. 153-175; LII (2009), 1 pp. 145-181 et LII (2009), 2, pp. 175-198.

[20] Il quarto punto del *Discorso* di Francesco Ingoli esprime questa idea che il segretario aveva già esposto nel 1631, cfr. Ingoli, *Relazione*, pp. 274-276.

[21] G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Rome, EFR, 1995, pp. 263-323.

[22] Sui primi tentativi di creare una gerarchia ecclesiastica indigena in India, cfr. G. Sorge, *Matteo de Castro (1594-1677)*, Bologna, Clueb, 1986 e Karl Müller, *Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 538-557.

[23] Cerri propose che questo progetto fosse finanziato con i soldi che il papa destinava alla Fabbrica della basilica di San Pietro che era ormai quasi terminata, APF, *CP*, vol. 21, ff. 215r-242v e *supra* il cap. II/1 (il dossier di documenti discusso in quella congregazione particolare era intitolato: *Missione dei vescovi*).

[24] Sulle costanti dell'identificazione di gruppo etnico o nazione nel passaggio dall'attività missionaria presso le popolazioni native all'assistenza spirituale delle comunità cattoliche immigrate nelle Americhe tra XIX e XX secolo; cfr. G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005.

colletto irlandese Raymond Caron, del teatino Angelo Maria Verricelli, del francescano Domenico de Gubernatis, dell'assessore del Sant'Uffizio Francesco Albizzi[28] costituivano i testi di riferimento[29], molto spesso citati nei *vota* dei consultori, teologi e canonisti, specialisti in queste materie, come Lorenzo Brancati di Lauria, Giovanni Damasceno Bragaldi, Giuseppe Simone Assemani e molti altri.

Per concludere, possiamo dire che il diritto missionario, formatosi progressivamente mediante l'adozione delle facoltà e l'attività costante di verifica nell'applicazione di queste attraverso l'esame dei dubbi, non fu soltanto uno strumento della giurisdizione pontificia sulle missioni, esercitata mediante la definizione giuridica dei diversi tipi di missionario e dei relativi poteri spirituali, ma anche, indirettamente, un formidabile agente di conoscenza del mondo, fornendo un paradigma (che è quello tridentino[30]) che permetteva di misurarsi con l'altro, con il diverso. Al centro di questo sistema il missionario giocava un ruolo di mediazione nei conflitti religiosi e culturali che emergevano dal confronto tra le realtà missionarie e le prescrizioni romane. Il racconto di questi conflitti era contenuto nelle migliaia di lettere che arrivavano a Propaganda e inondavano le scrivanie dei consultori e dei burocrati romani costretti a conoscere, a valutare, a confrontare, a deliberare su queste materie. Adriano Prosperi ha rappresentato un'immagine del missionario in età barocca che lo mostra nello sforzo di trasmettere il messaggio apostolico e, al tempo stesso, alle prese con le diverse culture, dalla lontana Asia alle campagne italiane, da un lato angosciato dalla loro impermeabilità, dall'altro lato attirato dalla curiosità verso i caratteri delle realtà locali[31]. Gli spazi molto diversi in cui si giocava questa sfida sono i territori di giurisdizione di Propaganda, nei quali il missionario arrivava con la sua formazione cultura-

[28] In quanto assessore del Sant'Uffizio Albizzi era membro non cardinalizio di Propaganda di cui fu segretario interimario nei mesi dopo la morte di Ingoli nel 1649.

[29] R. Caron, *Apostolatus Evangelicus missionariorum Regularium per universum mundum expositus*, Antverpiae, apud Viduam Ioan. Canobari, 1653; A. M. Verricelli, *Quaestiones*; D. de Gubernatis, *Orbis Seraphicus* [...] *De Missionibus inter infideles*, Romae, typis Ioannis Iacobi Komarek apus Angelum Custodem, 1689; F. Albizzi, *De inconstantia in iure admittenda vel non*, Amsteledami, sumptibus Ioannis Antoni Huguetan, 1683.

[30] P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010.

[31] A. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di Rosario Villari, Bari-Roma, Laterza, 1991, pp. 179-218. Si veda anche G. Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide" à Rome: centre d'accumulation et de production de "savoirs missionnaires" (XVIIe-début XIXe siècle)*, in *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècles*, éds. Ch. de Castelnau L'Estoile *et alii*, Madrid, Casa de Velasquez, 2011, pp. 25-40.

le e religiosa[32], ma anche con le sue prerogative spirituali fissate a Roma nel contesto di un diritto di missione in formazione. Così, furono queste facoltà, questi poteri spirituali, insieme all'osservanza della regola del proprio ordine[33], che formarono lo statuto giuridico del missionario assegnando dei limiti, spesso troppo stretti e inadeguati, ma comunque diversi e negoziabili, alla sua attività apostolica e contribuendo a modellare la sua immagine, la sua identità rispetto alle altre realtà, al di fuori dello spazio tridentino e occidentale della Chiesa. Lungi dall'essere soltanto aspetti burocratici e formali della missione, le facoltà (così come i dubbi presentati dai religiosi alle autorità romane) furono le basi per la formazione di un profilo giuridico del missionario e allo stesso tempo furono al centro del processo di scambio di informazioni e di conoscenze, nonché dei meccanismi decisionali determinati dalla diffusione e dalla stabilizzazione, in tutto il pianeta, delle missioni della Chiesa tridentina.

[32] Sulle nozioni di spazio e di territorio nelle missioni, si veda lo studio sui francescani di G. Buffon, *Tra spazio e territorio. La missione francescana in epoca moderna*, Assisi, Edizioni della Porziuncola, 2006.

[33] Cfr. B. Dompnier, *Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle*, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XLIII-XLIV (2005), numero monografico, *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. Giannini, pp. 159-184.

2

PROPAGANDA E LA *PLANTATIO ECCLESIAE* TRIDENTINA NEGLI SPAZI MISSIONARI

Come detto nel capitolo precedente, la giurisdizione della Congregazione de Propaganda Fide si sviluppava nello spazio dove i missionari attivi nell'apostolato non erano sottoposti alle istituzioni ordinarie della Chiesa. In particolare, in molti di questi territori non erano stati introdotti i canoni del Concilio di Trento, oppure la loro introduzione era rimasta teorica e non applicata. Proprio in questi spazi, che potremmo definire cattolicizzati in modo ancora instabile e, comunque, non «tridentini», Propaganda agiva con un'ampia autorità che in gran parte sostituiva quella che per il mondo cattolico era esercitata dalle altre congregazioni della Curia. In effetti, come si è altre volte detto, il compito di Propaganda non era tanto quello di una «conquista spirituale», cioè di un'avanzata delle missioni pur auspicata e sostenuta, ma spesso limitata o resa impossibile dalle condizioni politico-religiose imposte dalle situazioni locali o dalle scarse risorse umane e materiali delle missioni. L'iniziativa della Congregazione missionaria era volta piuttosto a dare a questi spazi missionari diversissimi tra loro una sistemazione dal punto di vista ecclesiastico e istituzionale. Tale sistemazione doveva ispirarsi certamente al diritto canonico e ai principi tridentini, anche se doveva non di rado adeguarsi alla realtà locale che si presentava in modo diversificato. In fin dei conti, lo scopo principale di Propaganda era quello di vigilare e assistere i missionari affinché la missione si stabilizzasse, vi si introducesse un'autorità e una struttura ecclesiastica permanente, preferibilmente in forma di diocesi o di vicariato apostolico retto da un vescovo con titolo *in partibus*, vi si praticasse il culto in forma ortodossa e che quindi si procedesse verso la formazione di una Chiesa nella quale la comunità cattolica vivesse il più possibile secondo il «paradigma» tridentino nella prospettiva di entrare prima o poi nel regime ordinario della Chiesa[1].

[1] Cfr. P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010 e la discussione intorno a questo concetto in M. T. Fattori, *Il paradigma tridentino*

Le difficoltà per raggiungere questo obiettivo erano moltissime. In primo luogo furono determinate dal Concilio di Trento stesso. Infatti in quell'occasione non furono prese decisioni direttamente riguardanti l'azione missionaria. Come è noto, da un lato, i vescovi non europei, soprattutto quelli del Nuovo Mondo non parteciparono a Trento[2]; i pochi che erano intenzionati a farlo furono fermati dalla corona spagnola in virtù dei diritti del regio patronato[3]. Dall'altro lato, lo slancio missionario per la diffusione della fede era tradizionalmente un tema di diretta responsabilità del pontefice sia in positivo, sia in negativo. Nel Medioevo, tra XIII e XIV secolo, il papa autorizzava le missioni dei francescani e dei domenicani nel Vicino Oriente o presso i Tartari fino in Cina o anche in Europa orientale, missioni che avevano uno scopo non solo conversionistico ma anche di sottomissione dei sovrani e dei loro popoli all'autorità universale del papa[4]. In seguito, invece, tra Quattro e Cinquecento, vari elementi combinati (lo scisma, il prevalente interesse per l'Italia, l'atteggiamento temporalistico) fecero molto scemare l'iniziativa pontificia nell'apostolato. Il papa concesse ai monarchi iberici la sovranità sui nuovi mondi conquistati o da conquistare e, insieme, la delega a occuparsi delle materie ecclesiastiche in cambio di vari diritti, tra cui il trattenimento della decima e il diritto di presentazione nelle nomine ecclesiastiche e di svariati altri, che compongono quello che nel suo complesso si definisce patronato regio[5]. Al quinto Concilio Lateranense erano state presentate istanze in favore del concetto di apostolato nei territori da poco scoperti come momento di positiva rigenerazione della Chiesa, sia dal punto di vista spirituale, sia da quello dell'espansione missionaria contro i Turchi la cui religione stava allargandosi vistosamente. Il *Libellus ad Leonem X* del 1513 di Paolo Giustiniani e Pietro Quirini, frati camaldolesi, il più importante appello al papa in favore del suo impegno apostolico, aveva al centro la questione della centralità e del ruolo di guida del papa con richiami ai precedenti medievali[6]. Tale posizione non

e la sua transizione: nota di lettura, «Cristianesimo nella Storia», XXXIII (2012), pp. 127-241 e, soprattutto gli studi di S. Ditchfield, *Tridentine Catholicism*, in *The Ashgate Research Companion to Counter-Reformation*, eds. A. Bamji – G. H. Janssen – M. Laven, Farham-Burlington, Ashgate, 2013, pp. 15-31; Id., *Papal Prince or Papal Pastor? Beyond the Prodi Paradigm*, «Archivum Historiae Pontificiae», LI (2013), pp. 117-132 e il volume collettivo *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, eds. M. Catto – A. Prosperi, Turnhot, Brepols, 2017.

[2] L'episcopato spagnolo nel Nuovo Mondo era assai numeroso già all'epoca di Carlo V, P. Castañeda Delgado – J. Marchena Fernández, *La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano 1500-1850*, Madrid, Mapfre, 1992.

[3] Malgrado questo giudizio riduttivo dell'importanza della questione, sul Concilio e le Indie esiste una cospicua bibliografia novecentesca, che pur ribadendo le conclusioni dette nel testo, offre informazioni diverse. Oltre alle pagine di A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi 2001, pp. 152-157, si può risalire a F. Mateos, *Ecos de América en Trento*, «Revista de Indias», VI (1945), pp. 560-605; P. de Leturia, *Perché la nascente chiesa iberoamericana non fu rappresentata a Trento?* «Il Concilio di Trento», I (1942), pp. 35-43; ripubblicato in P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, vol. I, pp. 495-510; C. Bayle, *El Concilio de Trento en las Indias Españolas*, «Razon y Fè», 564 (1945), pp. 257-248; S. Aparicio, *Influjo de Trento en los Concilios limenses*, «Missionalia hispanica», XXIX (1972), pp. 215-239; R. G. Villoslada, *Por que en el Concilio de Trento no se abordó el tema misionero?*, in *Los Concilios ecumenicos y las misiones*, Bérriz, Editorial Angeles de las Misiones, 1965, pp. 63-82, in particolare pp. 72-73; L. Lopetegui, *La Iglesia reformada en Trento dirige y promueve la expansion misional*, in *ibidem*, pp. 83-92. Una critica e un aggiornamento di questi classici studi, che fanno parte di una bibliografia piuttosto vasta, è compiuto da E. Tánacs, *El Concilio de Trento y las Iglesias de la America española: la problemática de su falta de representaciòn*, «Fronteras de la Historia», VII (2002), pp. 117-139 in cui si dimostra come alcuni vescovi americani (ad esempio il noto Vasco de Quiroga vescovo di Michoacàn) volessero andare a Trento e le questioni che volevano presentare avessero a che fare con gli indios e l'evangelizzazione, ovviamente temi sentiti e vivi nella pratica costante dei vescovi americani. La proibizione reale impedì la loro partecipazione. Essi non avrebbero osato agire contro il monarca da cui dipendeva la loro nomina o il trasferimento presso sedi più vantaggiose e ricche. In ogni caso, come vedremo, se i vescovi americani non andarono al Concilio, fu poi il Concilio che arrivò nelle loro diocesi.

[4] Sulla fase medievale J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge*, Rome, EFR, 1998[2], Th. Tanase, *«Jusqu'aux limites du monde». La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christoph Colomb*, Rome, EFR, 2013; sulla Crociata B. Z. Kedar, *Crociata e missione. L'Europa incontro all'Islam*, Roma, Jouvence, 1991 e P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica, Strategie e modelli francescani per il dominio*, Bologna, Il Mulino, 1998.

[5] R. Jacques, *De Castro Marim à Faifo: Naissance et dévéloppement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisboa, Fundacão Calouste Gulbenkian, 1999; J. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels, the Church and the non-Christian World, 1250-1550*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979; Id., *Canon law, the Expansion of Europe and World Order*, Aldershot, Ashgate, 1998; A. de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Romae, Università Gregoriana, 1958; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I-III, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959; A. de la Hera, *El Patronato y el Vicariato regio en Indias*, in *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, coord. P. Borges, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, vol. 1, pp. 63-80; R. M. Martinez de Codes, *Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias*, in *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso de la Asociacion Española de Americanistas*, coord. F. Navarro Antolin, Huelva, Universidad de Huelva, 2007, pp. 249-263; A. A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Cfr. anche i capp. I/1, II/3, III/1, III/3, IV/1.

[6] Si veda il testo in Johannis Benedicti Mittarelli et D. Anselmi Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti tomus nonus*, Venezia, Giovanni Battista Pasquali, 1773: sulla riforma e il Concilio Lateranense: B. Schmitz, *Le pape et les devoirs de sa charge dans le projet de Réforme autour du Concile du Latran V*, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 219-259.

fu invece recepita dal papa regnante dedito al suo ruolo di principe impegnato nelle guerre d'Italia e così bisognò aspettare fino alla metà del secolo per vedere dei timidi, poi sempre più decisi, tentativi di intervento nelle missioni e di inversione di marcia rispetto al patronato. Come detto, però, al Concilio di Trento nulla apparve e, infatti, se si scorrono i documenti fondativi di Propaganda non si trova nessuna allusione al Concilio tridentino, la cui portata riformatrice e disciplinatrice costituitasi nei canoni, era rivolta piuttosto *ad intra*, alla Chiesa esistente e stabilita e non guardava al di fuori di essa, anzi ribadiva un principio di frontiera religiosa in particolare verso i protestanti[7].

Malgrado ciò, quando Propaganda venne fondata nel contesto del governo per congregazioni della Curia romana, i canoni tridentini erano divenuti ormai un asse portante della Chiesa e quindi ineludibile: toccava alla Congregazione sovrintendere alla loro adozione nelle missioni affrontando le opposizioni da parte dei missionari che avevano ormai creato, già prima di Propaganda ma anche prima del Concilio di Trento, un sistema missionario che aveva spiccati caratteri: il primato del clero regolare e dei suoi privilegi (identificati nella cosiddetta bolla *Omnimoda*) e la preminenza degli stati attraverso il patronato. Propaganda quindi doveva muoversi in ritardo, quando un modello missionario prevalente si era già conformato, cercando di portare questo sistema verso Roma e, soprattutto, verso la figura del pontefice[8].

[7] Quello che in ogni caso non fu considerato al Concilio fu l'elaborazione di una generale «politica missionaria» che negli anni finali dell'assise tridentina era al centro dell'attenzione all'interno della Compagnia di Gesù come si osserva in un documento del 1558, redatto probabilmente da Juan de Polanco, pubblicato da P. de Leturia (*Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañia de Jesús*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», VIII (1939), pp. 102-117) e poi analizzato a fondo dal Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes (*Politiques missionnaires sour le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558*, «MEFRIM», CXI (1999), 1, pp. 277-344). Dieci anni dopo, nel 1568 quando il Concilio era ormai chiuso, il generale della Compagnia Francisco de Borja collaborò con il papa Pio V per la creazione di commissioni pontificie che si occupassero delle missioni in America e nell'Europa del Nord. Questa iniziativa, molto studiata (si rimanda alla bibliografia, *supra* cap. I/3), considerata il primo passo per la creazione di un organismo centrale romano per la giurisdizione missionaria, ebbe come conseguenza l'inizio della opposizione di Filippo II a ogni intervento pontificio in America e all'irrigidimento dell'interpretazione dei diritti derivanti dal regio patronato.

[8] Cfr. G. Marcocci, *Missionari contro il Concilio: la resistenza ai decreti tridentini negli imperi iberici di età moderna*, in *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, eds. M. Catto – A. Prosperi, Turnhot, Brepols, 2017, pp. 461-477, che contiene anche un'aggiornata messa a punto storiografica sul tema.

Infatti questo impegno venne affrontato da Propaganda nel segno dell'*officium* pastorale universale del papa[9]. Tramite la sua giurisdizione allargata all'intero pianeta, essa doveva portare avanti non tanto la «conquista spirituale», quanto la «sistemazione religiosa» e la «colonizzazione ecclesiastica» degli spazi missionari, per usare le suggestive espressioni di Gabriel Le Bras[10]. Per questi motivi, Propaganda era una congregazione molto diversa dalle altre. Nei documenti fondativi essa ricevette un'autorità giurisdizionale legata non a una specifica competenza di natura canonica o ecclesiastica, ma al contesto missionario. Ad essa era affidata non solo la *propagatio fidei* ma soprattutto «totam supremam moderationem disciplinae ecclesiasticae (...) in omnibus regionibus in quibus nondum habebatur sacra hierarchia constituta, vel aderat quidam hierarchia, at imperfecta tantum»[11]. Nelle piuttosto indefinite «terre di missione» la sua sovranità non era in teoria limitata dagli altri dicasteri (unica eccezione prevista era quella di un Tribunale, quello della Sacra Penitenzieria), anche se bisogna fare attenzione a non considerare Propaganda un compartimento stagno. In quanto organismo della Curia pontificia, pur avendo un'esclusiva nelle materie missionarie, nella prassi ordinaria poteva chiedere la collaborazione di altre congregazioni. Questo avviene in particolare con il Sant'Uffizio e la Congregazione del Concilio. Non di rado Propaganda richiedeva l'opinione dei *cardinales inquisitores* e dei *cardinales interpretes*, anzi i canonisti delle rispettive congregazioni rivendicavano spesso una giurisdizione più ampia anche nel campo missionario.

[9] J. Metzler, *Päpstlicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten des Propaganda-Kongregation*, in *Konzil und Papst Historische Beiträge zur Frage des höchsten Gewalt in der Kirche, Festgabe für Hermann Tüchle*, hg. von G. Schwaiger, München Paderborn Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975, pp. 373-386. Cfr. inoltre K. Schatz, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, Queriniana, 1996 (ediz. originale 1990).

[10] G. Le Bras, *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, edizione italiana a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 1976 (ediz. originale 1955), pp. 134, 138 e 142.

[11] G. I. Varsanyi, *De competentia et procedura Sacrae Congregationis Concilii ab origine ad haec usque nostra tempora*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario dalla Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano, s.e., 1964, p. 124. A. Reuter, *De Iuribus et officiis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145; Id., *Il dicastero romano per le missioni e le sue riforme*, in *Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler, OMI, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, a cura di W. Henkel, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1991, pp. 165-177; L. Leoncini, *Le competenze di Propaganda Fide secondo la bolla Inscrutabili (1622) nel sistema di governo centrale della Chiesa*, «Ius missionale», VI (2012), pp. 73-115.

Il Sant'Uffizio ribadì fin dai primi anni il suo diritto di valutare le questioni relative alla dottrina e all'ortodossia della fede. Del resto l'Inquisizione aveva a disposizione i suoi teologi consultori. Quindi moltissimi documenti provenienti dalle missioni venivano mandati al Sant'Uffizio per una valutazione teologica e dottrinale[12]. Più difficile è stabilire le relazioni tra Propaganda e la Congregazione del Concilio che aveva il compito di interpretare i canoni tridentini. Di norma la Congregazione del Concilio interveniva dove il Concilio di Trento era stato promulgato, quindi non nei territori di missione. L'introduzione dei canoni nelle missioni rendeva, però, spesso necessaria un'interpretazione degli stessi, anche dal punto di vista linguistico perché di essi se ne vietava risolutamente la traduzione in lingua volgare[13]. Tuttavia ci sono discrepanze di vedute da parte degli storici del diritto canonico sul fatto che la consultazione della Congregazione del Concilio da parte di Propaganda fosse obbligatoria o facoltativa[14]. Un rapido sondaggio negli indici dell'archivio di quest'ultima sui cinquanta anni centrali del XVII secolo mostra un certo numero di interventi della Congregazione del Concilio, sicuramente non paragonabile al rapporto quasi settimanale che il segretario

[12] Cfr. in generale, *supra* il cap. II/4 e, per un confronto archivistico su uno specifico contesto storico, G. Pizzorusso, *Les archives des Congrégations romaines de la Propaganda Fide et du Saint-Office et l'histoire de la Nouvelle-France et du Québec (XVIIe-XXe siècle)*, in *Le Saint-Siège, le Québec, et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis*, éds. M. Pâquet – M. Sanfilippo – J.-Ph. Warren, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2013, pp. 27-48.

[13] Come, ad esempio, Propaganda comunica varie volte ai missionari e al nunzio a Bruxelles, cfr. APF, *Acta*, vol. 7 (1630-31), f. 30r (26.2.1630); 38r (19.3.1630), 99r (9.7.1630).

[14] Guglielmo Versanyi nello scritto sopracitato afferma che Propaganda introdusse un diritto speciale (*ius speciale*, sul quale cfr. M. Martinelli, *L'origine e lo sviluppo delle 'Facoltà speciali' di Propaganda Fide. Aspetti storici*, «Ius missionale», II (2008), pp. 11-36). Tuttavia, osserva Versanyi, poiché il diritto comune era valido anche nei territori di spettanza di Propaganda finché non ci fosse contraddizione con il diritto speciale missionario, l'esclusiva facoltà di interpretare il Concilio di Trento rimase alla Congregazione del Concilio: «Nihilominus, quia ius commune obligabat omnes fideles etiam in regionibus Congregationi de P[ropaganda] F[ide] subiectis, quousque ius speciale non contradixisset , exclusiva facultas ius commune tridentinum interpretandi remansit apud S. Congregationi Concilii. Unde, ni fallimur, S. Congregatio de Propaganda Fide non tantum *potuit et consuevit* ad faciliorem questionum expeditionem, ut vult M[ichele] Lega, expostulare resolutiones S. Congregationis Concilii, sed sic agere *debuit*» (p. 124, corsivi miei). Ci si riferisce all'opera di M. Lega, *De iudiciis ecclesiasticis civilibus*, vol. I/2, pp. 144-148 e 276, Romae, Typis Vaticanis, 1898 (fa parte di *Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis in scholis pont[ifici] sem[inarii] rom[ani] habitae*, Romae Typis Vaticanis, 1896-1901). Secondo Carlo Fantappiè, l'opera costituisce il «vertice della metodologia scientifica adottata dalla Scuola dell'Apollinare [il Pontificio Seminario Romano] sulla soglia della codificazione», cfr. *Chiesa romana e modernità giuridica*, I, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 320-324. Si veda pure Reuter, *De Iuribus*, pp. 136-137.

di Propaganda aveva con l'assessore del Sant'Uffizio. Si tratta di casi molto diversi sia per collocazione geografica, sia per materia, con una prevalenza di questioni che riguardano soprattutto il clero (rapporti tra regolari e secolari, tra vescovi e clero per l'ordinazione e la confessione), ma anche i matrimoni, per esempio in Olanda e a Smirne, o l'ammissione di donne al terzo ordine da parte dei cappuccini di Chio, o gli antichi usi funerari in Irlanda[15]. A proposito di tali usi nella diocesi di Alessio (Albania) si ordina al vescovo di proibire ai francescani osservanti di cambiare le pratiche funerarie se sono conformi al Concilio di Trento[16].

L'attività decisionale delle congregazioni romane mostra quindi un incrocio di competenze che porta a una giurisprudenza missionaria alla quale contribuiscono più dicasteri[17]. Talvolta non è chiaro il motivo per il quale alcuni dubbi vengono indirizzati da Propaganda al Sant'Uffizio o alla Congregazione del Concilio, ma si tratta spesso della consueta indeterminatezza della burocrazia pontificia. Tuttavia da alcuni casi studiati appare come talvolta ci siano metri di valutazione differenti su argomenti simili. Ad esempio, rispetto ai decreti tridentini sul matrimonio è stato notato come la decisione degli interpreti della Congregazione del Concilio fosse normalmente più rigida rispetto a quella degli inquisitori del Sant'Uffizio[18].

[15] APF, *Fondo Vienna*, vol. 56, ff. 96rv, 97r-98v, 100r.

[16] APF, *Istruzioni 1623-1638*, f. 15v.

[17] Sant'Uffizio e Concilio erano le due congregazioni di riferimento più importanti per Propaganda, ma quest'ultima interloquiva anche con la Congregazione dei Riti ed altri uffici della Curia. Ciò appare in misura maggiore dalla documentazione dei secoli successivi al XVII. Ad esempio, nel 1725 Propaganda passò alla Congregazione dei Riti una richiesta del vescovo di Macao relativa alla celebrazione dell'ufficio della Immacolata Concezione in determinate forme e in determinati giorni (APF, *Fondo Vienna*, vol. 58, ff. 149v-150r); nel 1734 la Congregazione dei Riti deliberò su una richiesta dei cappuccini francesi, missionari in varie parti del mondo, a proposito dell'officio per la festa di S. Luigi come rito di prima classe (*ibidem*, f. 343r). Cfr. anche G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni "ad infideles": percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* Dubia circa sacramenta, a cura di P. Broggio – Ch. de Castelnau-L'Estoile – G. Pizzorusso, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, pp. 39-61. Per i contatti tra Propaganda e la Congregazione dei Vescovi e Regolari e in generale tra questa e i membri degli ordini regolari destinati alle missioni cfr. *infra* il cap IV/1.

[18] Cfr. i tre saggi di B. Albani, *In universo christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI–XVII)*, P. Scaramella, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questioni e dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane*; Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Le mariage des infidèles au XVIe siècle: doutes missionnaires et autorité pontificale* contenuti nella raccolta di studi citata alla nota precedente *Administrer les sacrements*, pp. 75-94, 63-73 e 95-121. Cfr. inoltre sul tema, per situazioni molto diverse tra loro, Â. Barreto Xavier, *Matrimónio e Império na Goa quinenhsta*, «Cristianesimo nella storia», XXXI (2010), 2, numero monografico su *Politiche sacramentali tra*

In ogni caso, la specificità e la molteplicità dei caratteri della Chiesa missionaria rendevano necessaria un'istituzione del governo pontificio che avesse non solo una diretta giurisdizione su di essa, ma facesse anche da tramite, adattandole convenientemente, alle decisioni che riguardavano la Chiesa nel suo insieme e che provenivano da altri uffici della Curia. Questo bisogno di un'istanza giurisdizionale specifica, ma pur sempre collegata al resto della Curia, aveva lo scopo di far rientrare la Chiesa missionaria, con le sue particolarità, nell'alveo della Chiesa stessa e del controllo pontificio, motivo di non poco conto alla base della decisione di fondare la congregazione missionaria. Nel 1678 il segretario Cerri affermava solennemente che

> 4.o [quattro] sono le Congreg[azion]i de' Cardinali dalle quali appunto, come da quattro cardini si sostiene l'Orbe eccl[esias]tico governato dalla sovrana intelligenza della S.V. [il pontefice]: la p[ri]ma è quella de' Riti, che dirigge il Culto Divino, la seconda de'Vescovi e Regolari, che regola i Sacri Min[istr]i, la terza del S. Offizio, che recide e medica le membra infette del Cristianesimo, la quarta è di Propaganda fide che propaga e mantiene la Fede per l'Universo[19].

Gli effetti dell'esistenza di Propaganda sulla giurisdizione nelle missioni si osservarono fin da subito nel tentativo di introdurre progressivamente i principi tridentini attraverso la definizione di uno speciale diritto missionario, lo *ius missionum*, che si formava tramite l'accumulo dell'attività decisionale e interpretativa sugli spazi missionari di cui Propaganda era il centro di raccolta. Questo diritto faceva riferimento ai testi della Chiesa primitiva per l'importanza dell'apostolato, alla teologia morale cinquecentesca, ma soprattutto ai canoni tridentini. La sua caratteristica principale era quella di essere un diritto *in fieri*, che si formava con l'adattamento (le *adaptationes* della casistica dei canonisti) delle facoltà missionarie alla realtà particolare del territorio. Inoltre i dubbi dei missionari erano messi a confronto con le fonti sopra citate da parte di teologi e canonisti che con il loro *votum* approvavano, discutevano, respingevano una molteplicità di comportamenti giuridici dei missionari. In quest'ambito missionario si produceva una giurisprudenza che aveva forza di legge che si basava, come abbiamo detto, sulle decisioni precedenti di cui venivano evidenziate analogie e differenze rispetto al caso

Vecchio e Nuovi Mondi, a cura di M. T. Fattori, pp. 419-499; *Mixed Marriages in Europe: The Politics and Practices of Religious Plurality between Fourteenth and Nineteenth Centuries*, a cura di C. Cristellon, Ashgate, Aldershot, 2014 e L. Codignola, *The Issue of Tridentine Marriage in a Composite North Atlantic World: Doctrinal Strictures vs. Loose Practices, 1607-1735*, «Journal of Early American History», V (2015), 3, pp. 201-270.

[19] Si noti la distinzione tra propagare e mantenere la fede in continuità con i documenti fondativi della Congregazione, Cerri, *Relazione*, f. 171rv.

in questione. Inoltre le diverse opinioni dei consultori, dai più lassisti ai più rigoristi, formavano una pluralità di giudizi di impronta diversa che diventava un riferimento dottrinale per l'attività decisionale di Propaganda.

La necessità di valutare ogni specifico caso in modo particolare produceva un effetto per il quale la migliore definizione è quella del giurista e storico Eutimio Sastre Santos: «la geografia di Propaganda è il terreno del privilegio. Ciò che non è possibile nella geografia ordinaria della cristianità, lo sarà in quella di Propaganda»[20]. Questa definizione mette bene in luce il pluralismo giuridico che, pur nella dimensione unitaria tridentina, aveva vigore e si diffondeva nel mondo missionario[21].

Naturalmente tale aspetto va visto nel processo storico della storia delle missioni che presenta delle variazioni sia nei programmi apostolici costruiti a Roma, sia nella realtà degli spazi di conversione. Agli inizi nel XVII secolo Propaganda elaborò una politica di apertura verso le culture locali, che venne esplicitata in un documento rimasto famoso, l'*Istruzione* ai vicari apostolici dell'Estremo Oriente, scritta a Roma nel 1659[22]. Inoltre vi fu una forte spinta nei confronti dei missionari all'apprendimento e all'uso delle lingue locali. Questa «politica linguistica» venne sostenuta con la pubblicazione di libri sacri, di grammatiche e di dizionari nella Tipografia Poliglotta di Propaganda. Infine la politica del clero indigeno (di cui riparliamo più avanti) venne sostenuta anche attraverso la fondazione del Collegio Urbano, il seminario missionario di Propaganda dove arrivavano giovani da ogni parte del mondo[23]. Molte di queste iniziative non solo restarono nel futuro, ma anzi vennero rinforzate. Si può dire che nel corso dei secoli lo sforzo giuri-

[20] E. Sastre Santos, *La apertura del Archivo del Santo Oficio y su relación con el Archivo de Propaganda Fide, enero 1990*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», LI (1998), pp. 179-205 (citazione a p. 203).

[21] Per un approccio giuridico al tema, in particolare per il rapporto tra diritto canonico e diritto missionario si veda il sopra citato saggio, corredato da ampia bibliografia, di Martinelli, *L'origine e lo sviluppo delle 'Facoltà speciali'* e il volume di J. García Martín, *La formazione del diritto missionario durante il sistema tridentino (1563–1917)*, Venezia, Marcianum Press, 2013, e il recentissimo E. Sastre Santos, *El ius tridentinum (1563-1917) y sus tres variaciones: Derecho canónico común, derecho canónico indiano y derecho canónico misionero*, «Revista española de derecho canónico», LXXVI (2019), 187, pp. 755-815.

[22] M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milano, Jaca Book, 1981 e Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994, pp. 195-200.

[23] G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498.

sdizionale di introduzione dei canoni tridentini si accompagnò a una minore apertura culturale e a un maggior controllo dottrinale e disciplinare con il costante riferimento a casi avvenuti anche secoli prima. Tuttavia la prassi missionaria sul terreno dell'evangelizzazione mantenne la sua importanza e pose costantemente a Propaganda continui dubbi e problemi rendendo sempre *in progress* il processo di uniformazione tridentina e, all'inverso, mettendo in evidenza nuove eccezioni alla norma.

Quindi, anche se nei singoli casi si può dare un significato territoriale a questo «spazio non tridentino» di giurisdizione di Propaganda, si deve pensare ad esso soprattutto come uno contesto giuridico-normativo, alternativo a quello ordinario della Chiesa, individuato da frontiere geografiche che sono spesso spazi misti, di condivisione tra *ius commune* e diritto missionario[24]. Non va poi dimenticata la diversificazione interna del mondo missionario dipendente da Propaganda e la difficoltà o l'impossibilità di esercitarvi una legislazione unitaria.

La complessità di questo spazio d'azione di Propaganda e la difficoltà di esercitarvi una giurisdizione uniforme sono evidenti. Se consideriamo, ad esempio, i destinatari dell'azione missionaria di cui la Congregazione è responsabile, essi sono diversissimi: protestanti, scismatici, infedeli, secondo una concezione cumulativa di stampo controriformista dell'oggetto della conversione che ha portato ad affidare a un solo organismo l'azione verso coloro che stavano fuori dalla Chiesa romana, una concezione che ha resistito per secoli almeno fino all'inizio del XX secolo. Inoltre la realtà missionaria era controllata quasi esclusivamente dagli ordini religiosi con le loro ampie facoltà e la gerarchia ecclesiastica, dove c'era, era formata in gran parte da regolari e legata all'autorità civile da diritti di patronato o di protezione, così come gli stessi ordini missionari, spesso in conflitto tra di loro nei vari territori di missione, e insofferenti nei riguardi della giurisdizione romana.

Oltre a questi elementi generali, la realtà locale poteva essere inoltre molto diversa tra luoghi solo recentemente raggiunti dai missionari e altri dove da tempo vivevano comunità cattoliche di rito latino o orientale unite a Roma. Ricordiamo a questo proposito che per queste ultime vi erano anche altri concili che costituivano elementi importanti della loro tradizione

[24] Una rapida anticipazione di questo approccio in G. Pizzorusso, *La Sede apostolica tra chiesa tridentina e chiesa missionaria: circolazione delle conoscenze e giurisdizione pontificia in una prospettiva globale durante l'età moderna*, «Rechtgeschichte. Legal History», XX (2012) pp. 382-385. Riguardo a Propaganda è utile tener conto della prospettiva giuridica in Leoncini, *Le competenze di Propaganda Fide secondo la bolla Inscrutabili (1622).*

di riferimento: per il rito greco il concilio di Ferrara-Firenze, oppure per gli orientali i concili di Calcedonia[25].

Rispetto a questa realtà diversificata, Roma rispose con i modelli tridentini che essa aveva assunto e trasferito anche nel diritto canonico, ma questo quadro di irrigidimento giuridico deve subire adattamenti, limitazioni e una pluralizzazione di livelli giurisdizionali. Non si può certo parlare, in una visione di sapore teleologico e provvidenzialistico, di un'espansione missionaria cui seguiva in modo regolare un'applicazione della giurisdizione romana.

Il processo di introduzione del tridentino nelle missioni o di *plantatio ecclesiae*, che era nella maggioranza dei casi lungo e complesso e poteva completarsi nei secoli oppure interrompersi bruscamente senza riprendere, non era facile a seguirsi per gli stessi funzionari di Propaganda. Anzitutto da un punto di vista formale non era sempre possibile conoscere da parte degli uomini della Congregazione se e quando i decreti tridentini fossero stati ufficialmente promulgati. Nei primi anni di esistenza, ad esempio, essa chiedeva se fossero stati introdotti in Irlanda[26]. Nel 1639 dall'Ungheria (Temesvár) il gesuita italiano Giacomo Micaglia chiedeva che nelle città e nei villaggi dove non fossero parroci, i missionari «constituere possent personas laycas idoneas tum quae et baptizarent et matrimoniis assisterent, etiam omissis denunciationibus et in diebus ab Ecclesia vetitis», in pratica chiedessero una sorta di collaborazione ai laici. Propaganda rispose chiedendo se fosse stato pubblicato il tridentino e Micaglia dovette ammettere che era difficile dare una risposta, ma che certamente era stato applicato in modo non uniforme[27]. Spesso emergeva il fatto che non c'erano le istituzioni adeguate per la messa in atto dei decreti. Così in Moldavia ancora nel 1774, oltre un secolo e mezzo dopo la fondazione di Propaganda, ancora non si

[25] Cfr., ad esempio, il documento a proposito dei motivi per i quali gli armeni cattolici di Persia non accolgono le decisioni del concilio di Calcedonia del 451, APF, *Acta*, vol. 7 (1631), ff. 85v-86r; sulle distinzioni tra le varie chiese orientali, cfr. B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris, Payot, 2013.

[26] APF, *Acta* vol. 8 (1633) ff. 341v-342r: «De receptione Sacri Concilii Tridentini in tota Hibernia Sac[ra] Congr[egatio] dixit id omnino fieri debere, si potest».

[27] APF, *Acta* vol. 13 (1639), f. 295rv e A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane 1572-1647*, Rome-Budapest, Academia Hungariae, 2007, pp. 294-299 [e Id., *Confessionalisation on the Frontier. The Balkans Catholics between Roma Reform and Ottoman Reality*, Rome, Viella, 2019]. Cfr. anche l'istruzione relativa emanata da Propaganda: «Articuli circa publicationem Sac[ri] Conc[ilii] Trid[entini] in Bosna et partibus Ungariae sub Turcis et circa matrimonia», APF, *Istruzioni 1623-1638*, f. 158r.

era fatto nulla[28]. Invece nei territori americani sottoposti al patronato, per esplicita volontà di Filippo II, i principi tridentini erano stati rapidamente introdotti grazie all'episcopato fedele alla corona[29].

Ma i cambiamenti territoriali dello «spazio tridentino» possono dipendere anche da motivi esterni. Ad esempio, a seguito della guerra franco-olandese iniziata nel 1672 i francesi conquistarono territori di confessione protestante. Nel 1673 Propaganda, informata della situazione, si preoccupò di ristabilire il matrimonio tridentino per i cattolici e chiese informazioni al nunzio a Bruxelles sulla questione dell'introduzione del Concilio di Trento. La risposta fu che in effetti «madama Margherita di Parma» aveva pubblicato il concilio nel 1565. Tuttavia le province si erano separate dalla Spagna e quindi si erano staccate anche dall'obbedienza alla Chiesa cattolica, progressivamente dal 1566 al 1572 dopo la presa di Brielle (1° aprile 1572). Pertanto riguardo ai matrimoni

> i quali in passato si facevano da ciaschedun missionario, né ciò poteva recare alcun disordine, mentre dell'esistenza del matrimonio appariva dai registri pubblici del magistrato avanti al quale si andavano a denuntiare, cautela che sendo hora cessata, credeva egli necessario sfuggire gl'inconvenienti d'ordinare che i matrimonij non fussero in avvenire solennizzati da altri che da quelli o siano preti secolari, o regolari che havevano la cura delle pubbliche chiese[30].

Ancor più complesso risulta esaminare la questione da un punto di vista sostanziale: la promulgazione dei canoni e anche una parziale applicazione possono essere anche state fatte, ma le pratiche locali dei fedeli convertiti, spesso neofiti, e dello stesso clero non corrispondevano ai dettami romani. In questo senso il mondo delle missioni non è poi così diverso da quello «interno» alla cattolicità, dove spesso si riscontravano molti comportamenti eterodossi, come è dimostrato anche da recenti comparazioni

[28] APF, *Acta*, vol. 143 (1773), ff. 285r-288v (285v «in Moldavia decretum Concilii Tridentini de reformatione matrimonii publicatum, prout de jure, non fuerit») e vol. 144 (1774), ff. 72v-74v.

[29] I. Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoriación de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2005, pp. 110-116. Per l'applicazione nei territori portoghesi cfr. *O Concilio de Trento e nas suas conquistas. Olhares novos*, coords. A. C. Gouveia – D. S. Barbosa – J. P. Paiva, Lisboa, Centro de Estudios de Historia Religiosa-Universidade Católica Portuguesa, 2014, cfr. anche M. Al-Kalak, *L'autorità d'un concilio. Trento, la sua applicazione, il suo mito*, «Cristianesimo nella storia», XL (2019), 1, pp. 91-111.

[30] APF, *Acta*, vol. 43 (1673), ff. 393rv. Terricabras, *Felipe II y el clero secular*, pp. 113-114. Il territorio tornò olandese e protestante con la pace di Nimega del 1678.

a partire dai *Dubia circa sacramenta*. Questo tipo di ricerche portano numerose prove dell'importanza di questa discrasia tra ortodossia tridentina e pratiche socio-religiose che investe anche riti, forme di culto, vita quotidiana. Quindi si può ben dire che in questo o in quel luogo erano stati formalmente promulgati i canoni, ma la realtà era lontana dal corrispondere al paradigma della Chiesa romana. Certo Propaganda poteva tentare di adattare la legislazione, come nel caso dei matrimoni clandestini, su cui già nel 1626 arrivano casi dal Giappone dove «supponitur publicatum decretum Concilii» oppure, qualche tempo dopo, dal Tonchino dove invece si decide di prorogare la pubblicazione in attesa di una più completa maturazione della Chiesa locale[31].

Quindi Propaganda deve seguire la mobilità dello spazio tridentino e aggiornarne i confini. Tuttavia, per completare e complicare il quadro, va aggiunto un ulteriore caso. Non si tratta solo di introdurre e attuare il tridentino nei territori di missione, come sopra esemplificato, ma anche di esercitare la giurisdizione missionaria laddove ve n'è effettivamente bisogno e dove però il tridentino è già introdotto e attuato. Il caso di scuola è quello dell'America spagnola già citata come regione di precoce sistemazione diocesana e tridentina, ma anche terreno di missione soprattutto sui margini del territorio controllato dagli spagnoli. In quelle diocesi di confine si aprivano ampi spazi per l'azione apostolica presso gli indios. In essi le disposizioni tridentine non erano attuate né attuabili per la situazione ancora instabile delle missioni oppure, come denunciavano molti informatori (soprattutto religiosi creoli) a Propaganda, per il disinteresse del clero spagnolo (soprattutto metropolitano) che nel XVII secolo stava in maggioranza, ormai impigrito, dentro ai grandi conventi nelle città. Inoltre la giurisdizione missionaria sul Nuovo Mondo spagnolo, ancorché difficile non era impossibile, anche perché i vescovi locali chiedevano a Propaganda le facoltà missionarie per affrontare la realtà delle loro diocesi che erano al contempo parte di una Chiesa coloniale, stabilita e controllata dalla corona e quindi anche tridentina, ma anche di una Chiesa missionaria[32]. Tuttavia, come scrisse più di un secolo fa lo storico americano Carl Russell Fish, che ben conosceva le car-

[31] Cfr. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Romae, Typografia Polyglotta, 1907, p. 8 (De validitate matrimoniorum sine parocho in Iaponia contractis, 27 giugno 1625) e 64 (Circa publicatione decreti Tametsi Concilii Tridentini – Tonchino, 7 luglio 1670).

[32] Cfr. B. Albani – G. Pizzorusso, *Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede* in *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano Berlin 2016*, ed. by Th. Duve, Madrid, Editorial Dykinson, 2017, vol. I, pp. 519-544 (in particolare pp. 529-537).

te d'archivio, «[h]ow the Propaganda secured its control over the Spanish American bishops is not quite clear (...) The bishoprics were not established on any special basis, and the ground of differentiation in treatment is not clear, as they were from the beginning part of a regular Spanish ecclesiastical system»[33].

Propaganda rilasciava le facoltà a questi vescovi che, però, si facevano vivi solo per rinnovarle o per averne di nuove in base a mutate esigenze. Del resto, non era certo facile per Propaganda avere rapporti con l'America spagnola a causa del patronato. Ciò nonostante, la Congregazione non mancò mai di tentare l'esercizio di una giurisdizione sull'America o almeno di ricevere informazioni tramite intermediari fidati. Le denunce relative allo scarso impegno apostolico del clero iberoamericano furono tenute in grande considerazione dal segretario Francesco Ingoli per sostenere la necessità di formare il clero indigeno. I suoi appunti (i «discorsi») su questo tema e in generale sull'America spagnola, redatti nel corso degli anni 1630, costituivano anche una forte critica al patronato[34]. Un rapporto al papa del segretario di Propaganda Urbano Cerri del 1678 chiarisce bene i limiti dell'interesse della Congregazione per i territori spagnoli d'America circoscritto all'attività missionaria:

In tale stato si trovano l'Indie governate dalla Spagna, che pretende che il suo Re vi sia Delegato Apostolico e Supremo Direttore dell'Ecclesiastica gerarchia. Sono bensì state erette da Leone X [1513-1521] in qua molte Chiese a nominazione dei Re Cattolici [cioè nel regime di patronato regio], cioè comunque Arcivescovati con altri vescovati assai ricchi di rendite e di ampie Diocesi, ma io toccherò [nel mio rapporto] solamente quelle Province dove sono o sono state missioni per la conversione degli infedeli[35].

Pertanto il processo di introduzione dell'ortodossia tridentina all'interno dello spazio missionario e di formazione di una Chiesa locale strutturata fu spesso incompleto, altalenante, contraddittorio. Per tutta l'età moderna la geografia missionaria mostra cospicui incrementi di tale processo, seguendo lo sviluppo delle missioni nei vari continenti, ma registra anche e soprattutto le difficoltà e le incertezze del passaggio di territori dal regime missionario a quello ordinario. Ciò spinge il papato a una grande prudenza. Dal punto di vista territoriale la giurisdizione di Propaganda si

[33] C. R. Fish, *Guide to the Materials for American History in Roman and Other Italian Archives*, Washington D.C., The Carnegie Institution, 1911, p. 120.

[34] Cfr. *Memoria Rerum*, III/2, pp. 677-689, su questo cfr. G. Pizzorusso, *Nuovo mondo cattolico: chiese coloniali, chiese missionarie, chiese locali (XVI-XIX secolo)* in *Il papato e le chiese locali. Studi – The Papacy and the Local Churches. Studies*, a cura di P. Tusor – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 205-255.

[35] Cerri, *Relazione*, ff.150v-151r.

mantiene pressoché invariata per quasi tre secoli, dal 1622 fino alla riforma curiale di Pio X nel 1908. In questo secolare intervallo possiamo considerare la giurisdizione di Propaganda, formalmente estesa all'intero globo così come affermato dai documenti fondatori[36], realmente attiva sugli spazi di apostolato non ancora o non del tutto tridentini delle missioni o addirittura appena ai primi passi della presenza missionaria. Queste realtà possono avere caratteri molto diversi tra loro: da una piccola, effimera presenza di pochi missionari a un vicariato apostolico o anche un vescovato diffusi su un territorio diseguale dal punto di vista della presenza ecclesiastica come le diocesi ispano-americane dianzi citate, tenendo sempre conto che si tratta di uno spazio mutevole nel tempo dove la *plantatio ecclesiae* è caratterizzata dalle avanzate e dalle ritirate dovute alle cause più diverse, dal rapporto con l'autorità civile locale allo spegnersi del flusso di reclutamento missionario.

In questa continuità secolare, pur marcata dalle differenziazioni locali, un elemento distintivo fondamentale, squisitamente «tridentino» per sua propria natura[37], è proprio la diffusione delle diocesi e della gerarchia ve-

[36] Cfr. la costituzione apostolica di fondazione di Gregorio XV *Inscrutabili Divinae Providentiae* del 22 giugno 1622: «omniaque et singula negotia ad Fidem in universo mundo propagandam pertinentia [cardinales] cognoscant, et tractent, et graviora quae in praedicta domo congregati tractaverint, ad Nos [pontificem] referant; alia vero per seipsos decidant, et expediant pro eorum prudentia» *Memoria Rerum*, III/2, p. 663. All'interno di questa globalità della giurisdizione di Propaganda, la definizione dei territori di missione maturò con lentezza, e precisandosi con lo sviluppo di un'affidabile cartografia ecclesiastica solo tra Otto e Novecento, cfr. G. Pizzorusso, *L'indagine geo-etnografica nelle istruzioni ai missionari della Congregazione "de Propaganda Fide" (XVII-XIX secolo)*, in *Viaggi e scienza. Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori nei secoli XVII-XIX*, a cura di M. Bossi – C. Greppi, Firenze, Olschki, 2005, pp. 287-308. Sulla redifinizione territoriale del 1908 cfr. il documento pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 769-770. Con il Concilio Vaticano II ci fu una ridiscussione del concetto di *plantatio ecclesiae* e il riconoscimento alla Congregazione della giurisdizione su «tota activitate missionale», l'insieme dell'attività missionaria e con un parziale superamento della concezione territoriale, cfr. J. Paventi, *El elemento territorial en el concepto de Misiones según el decreto ad Gentes del Concilio Ecumenico Vaticano II*, «Misiones extranjeras», LXI (1969), pp. 121-134; B. Jacqueline, *Le droit missionnaire après le Concile: observations sur la compétence de la S.C. Pro gentium evangelizatione seu de Propaganda Fide*, in *Atti del congresso internazionale di diritto canonico: La Chiesa dopo il Concilio*, vol. II/2 , Milano, Giuffrè, 1972, pp. 825-831; A. Seumois, *Le problème de la réorganisation territoriale de la sacrée Congrégation de Propaganda Fide*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XX (1967), pp. 263-283; A. Reuter, *De nova et novissima S. Congregationis de Propaganda Fide ordinatione a Summis Pontificibus S. Pio X et Paulo VI instaurata*, in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 354-381.

[37] S. Ditchfield, *Carlo Borromeo in the construction of Roman Catholicism as a World Religion*, «Studia Borromaica», XXV (2011), pp. 3-23; Id., *De-Centering the Catholic Reforma-*

scovile missionaria, che ha costituito l'obiettivo della Congregazione fin dai primi anni della sua attività, così come viene chiaramente espresso dal primo segretario Francesco Ingoli per il quale la nomina di un vescovo missionario è il «più utile e il più accertato mezo di propagar la fede, perché li vescovi non solo egli operano visitando, insegnando e predicando, ma fan[n]o de sacerdoti per le paroc[c]hie, cosa importantissima per mantener nella fede cattolica li nostri christiani e per propagarla ne' scismatici»[38].

Agli occhi del segretario, il principale vantaggio della presenza dei vescovi è quello di poter ordinare sacerdoti «indigeni» direttamente nelle terre di missione. In questo modo, la missione dei vescovi è «feconda», dice Ingoli (e non sterile come quella dei semplici missionari). Essa infatti riproduce se stessa, garantisce una continuità, creando un clero secolare locale, più efficace dei missionari venuti dall'Europa nella conversione dei popoli e, inoltre, più legato al papa rispetto ai missionari membri di ordini regolari, i quali anzi potrebbero esser controllati dal vescovo e proficuamente inviati presso i popoli non convertiti[39].

Nella politica missionaria di Propaganda la struttura diocesana è quella che garantisce maggiormente sia l'espansione della fede, sia la *plantatio ecclesiae*, il consolidamento della presenza sul territorio della missione e l'inizio del progressivo seppur lentissimo e controverso processo di passaggio dalla situazione missionaria a quella di Chiesa «formata». Il vescovo missionario, infatti, gode di larghe facoltà spirituali (come si è visto nel capitolo precedente) che facilitano l'introduzione dell'ortodossia tridentina e in particolare la pratica dei sacramenti. Fare del vescovo la figura centrale dello sviluppo missionario appare, come dicevamo prima, di per sé un elemento fortemente tridentino, ma bisogna considerare che tale modello vescovile venne apertamente ripreso dalla Chiesa primitiva, proprio perché nei primi secoli si sviluppò l'evangelizzazione nella quale l'*episcopus* era il vero apostolo. Nella seconda metà del Seicento il segretario Urbano Cerri, che operò sotto Innocenzo XI un rilancio della politica di Ingoli, esponeva con numerosi esem-

tion: Papacy and Peoples In the Early Modern World, «Archiv für Reformationsgeschichte», CI (2010), pp. 186-208.

[38] APF, *CP*, vol. 3, ff. 248r–249v; J. Metzler, *Mezzi e modi per l'evangelizzazione dei popoli secondo Francesco Ingoli*, «Pontificia Universitas Urbaniana Annales», 1967-1968, pp. 38-50.

[39] Quanto alla polemica di Ingoli contro i privilegi concessi agli ordini regolari, di cui essi abusavano, bisogna ricordare anche il predominio di essi nelle missioni (e la rivalità con il clero e l'episcopato secolare) che si forma già nel XVI secolo, cfr. Marcocci, *Missionari contro il Concilio*, pp. 468-474. Ma la polemica viene ripresa più avanti nel secolo dal segretario Cerri (che seguiva l'impostazione di Ingoli), Cerri, *Relazione*, ff. 149v-150r.

pi questo collegamento affermando che la fondazione delle antiche diocesi orientali, poi abbandonate all'Islam, avesse comunque lasciato un marchio indelebile di evangelizzazione[40]. Non era però facile costituire le cosiddette «missioni dei vescovi». Erano necessarie risorse economiche e erano presenti difficoltà politiche. La nomina dei vescovi era rivendicata con successo dalle potenze del patronato e da quelle che imponevano una protezione sulle missioni come la Francia. Per aggirare queste difficoltà, Propaganda puntava molto sulla figura del vicario apostolico investito di un titolo vescovile *in partibus infidelium* (detto cioè vescovo titolare) che è direttamente dipendente (*immediate subiectus*) al papa. Vengono nominati i vicari apostolici per l'Olanda, per l'India, per Québec, quelli per l'Oriente, oppure vengono trasformate antiche cariche, come quella del vicario patriarcale di Costantinopoli. Si crea un nucleo ristretto, ma in continuo aumento, di episcopato missionario sottoposto alla giurisdizione di Propaganda[41].

Questi vescovi avevano, pur con gli adattamenti e le deroghe di speciali facoltà, molti obblighi comuni con l'episcopato ordinario secondo i precetti tridentini. Per quanto riguarda l'obbligo della visita *ad limina apostolorum* il 26 luglio 1626 Propaganda autorizzò venti vescovi dall'Egeo ai Balcani, all'Ungheria a fare tale visita attraverso un procuratore, inviando comunque le relazioni sulle loro diocesi[42]. Il mese dopo, il 23 agosto 1626, il rappresentante del vescovo di Sion era un laico «D. Antonio» e quindi secondo le norme di Sisto V non fu ammesso[43]. Nel 1632 il vescovo di Tine si fece sostituire da un allievo del Collegio greco, Giorgio Rota, provocando anche in

[40] APF, *CP*, vol. 21, ff. 215r–242v (dossier sulla «missione dei vescovi») e Cerri, *Relazione*, ff. 175v–176r.

[41] Un catalogo dei vicari apostolici del 1728 (APF, *SC Congregazione*, vol. 1, ff. 313r-314v): indica trentasette vicariati così distribuiti: diciassette tra Indie orientali e Cina e uno nel Malabar; dodici nel Nordeuropa: cinque in Inghilterra; tre in Scozia, due tra Belgio e Olanda; due nelle «missioni settentrionali» (Germania del Nord); sei nel mondo ortodosso e islamico: uno in Cimarra (provincia dell'Albania; vicariato di rito greco tenuto spesso dai basiliani italiani); due in Grecia; uno in Romania; uno a Smirne; uno in Barbaria e infine uno in America che in quegli anni corrisponde al vicariato apostolico delle Indie occidentali francesi affidato a Nicolas Gervaise del Séminaire des Missions-Étrangères di Parigi, vescovo titolare di Horrea, destinato però a breve vita in quanto il vicario sarebbe stato ucciso nel 1729 dagli indiani Galibi in occasione di una sua spedizione sul continente nel territorio dell'Orinoco, APF, *SC America Antille*, vol. 1, ff. 429r-430v e G. Pizzorusso, *I Caraibi a Roma: fonti e problemi di storia antillese e guyanese negli archivi della Santa Sede (secoli XVII-XIX)* in *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, a cura di G. Pizzorusso – O. Poncet – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2006, pp. 238-239.

[42] APF, *Acta*, vol. 4 (1926), ff. 99r-100r (26 luglio 1626).

[43] APF, *Acta*, vol. 4 (1926), f. 103r (13 agosto 1626).

questo caso la contrarietà della Congregazione del Concilio[44]. Nel 1633 una congregazione particolare sulla Chiesa d'Irlanda deliberò che «attenta paupertate episcoporum Hiberniae et necessitate residentiae eorum» si chiedeva al papa di dispensare dalla visita *ad limina* «sicut dispensavit cum multis episcopis in partibus infidelium» o di permettere di assolvere l'obbligo mediante un procuratore «etiam non diocesanum existentem in Curia»[45]. Il 19 giugno 1634 Propaganda confermò che anche i vescovi delle Indie dovevano osservare la costituzione di Sisto V sulla visita e impose l'invio della relazione diocesana[46].

Inoltre la Congregazione riceveva gli atti dei sinodi che si svolgevano nelle diocesi missionarie, anche quelle di rito orientale. La verifica da parte di Propaganda degli atti dei sinodi era una importante occasione per la definizione dell'ortodossia per sradicare gli abusi e affermare i principi tridentini, soprattutto in materia di riti[47]. Più difficile era invece la fondazione di seminari diocesani, pure auspicata nella prospettiva della formazione del clero indigeno, ma resa difficile sia dalla difficoltà di reperire giovani adatti, sia dalle ristrettezze economiche dalle quali i vicariati missionari erano spesso afflitti, anche se i vescovi missionari potevano mandare i giovani più promettenti a Roma, ai collegi nazionali o al Collegio Urbano, il seminario di formazione del clero secolare di Propaganda.

L'episcopato legato a Propaganda aumentò numericamente nel corso dei secoli. Scelto e educato nel contesto della Chiesa tridentina e, a volte, direttamente nelle istituzioni romane, il vescovo missionario tuttavia si trovava spesso nella realtà del terreno di missione a doversi distaccare dal modello sul quale era stato formato. Del resto, fino al XX secolo, la visita della diocesi o del vicariato, quando avveniva, poteva costituire un'avventura solitaria, con un lungo percorso a piedi attraverso itinerari che collegavano piccole e isolate missioni, ben diversa da quella dei colleghi in Europa. Propaganda cercò di vigilare affinché certi requisiti di rispetto formale dell'autorità e del rango episcopale fossero rispettati, ad esempio che la residenza vescovile fosse

[44] Invece Propaganda era favorevole sulla base di testi giuridici dai glossatori a Bartolo da Sassoferrato, ma gli *interpretes* richiamavano una decisione relativa al vescovo di Sion, APF, *Acta*, vol. 8 (1632-33), f. 103r (13 agosto 1632).

[45] APF, *Acta*, vol. 8 (1632-33) f. 341r (16 marzo 1633 e 16 dicembre 1633).

[46] APF, *Acta*, vol. 10 (1634), f. 64rv (19 giugno 1634).

[47] Tutti questi adempimenti dei vescovi vengono compiuti con sempre maggior regolarità solamente nel corso del XIX secolo, mentre in precedenza erano in realtà abbastanza eccezionali. Per gli atti dei sinodi inviati a Propaganda cfr. l'elenco in G. Rommerkirchen – S. M. Paventi, *Elenco bibliografico dei sinodi e concili missionari*, «Bibliografia missionaria», IX (1942), pp. 51-166.

all'altezza e posta in una città sufficientemente importante. Vennero anche elaborati dei questionari da riempire per valutare che vi fossero le condizioni minime di dignità, sufficienti per la fondazione di un vicariato. Ad esempio, a metà del XVII secolo la proposta di fondare un vicariato nella piccola e instabile istallazione francese della Cayenna in Sud America, dove i coloni francesi erano appena arrivati e vivevano in capanne in attesa di essere assaliti dagli indiani o dagli spagnoli, venne senz'altro respinta per la mancanza di requisiti minimi alla dignità di un prelato[48]. La diversità di questo episcopato missionario, anche esteriore nel modo di vestirsi e di comportarsi semplice e privo di ritualità[49], era destinata a mantenersi nei secoli e costituiva un segno, anche esibito, di una frattura profonda tra Chiesa ordinaria e Chiesa missionaria che veniva considerata di categoria inferiore. Questo atteggiamento emerse con evidenza nel XIX secolo in occasione del Concilio Vaticano I[50]. Malgrado l'importanza che Pio IX attribuiva all'universalismo in chiave politica nella difficile fase del Risorgimento italiano e della perdita del potere temporale, anche a questo concilio, come era già avvenuto tre secoli prima a quello di Trento, si parlò pochissimo di missioni. In particolare vi era una corrente di membri che voleva escludere i vicari apostolici dalle riunioni delle commissioni, in quanto ritenuti uomini di azione apostolica, a poco preparati dal punto di vista teologico. Inoltre si riprese l'antico argomento che le missioni erano un tema di competenza del pontefice, che abbiamo richiamato all'inizio di questo testo, e non del concilio che non poteva né doveva occuparsene. Infine da parte della corrente contraria all'in-

[48] Pizzorusso, *L'indagine geo-etnografica nelle istruzioni* pp. 297-298.

[49] Sull'abito e il modo di vestirsi cfr. M. Sanfilippo, *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni "ad haereticos" e "ad infideles" tra XVI e XX secolo*, «MEFRIM», CIX (1997), 2, pp. 601-620. Questa immagine avventurosa del vescovo in viaggio in una natura selvaggia e pericolosa si diffonde tra Otto e Novecento anche al di fuori della propaganda missionaria. Si veda ad esempio la biografia romanzata del primo vescovo di Santa Fè nel Nuovo Messico, l'alverniate Jean-Baptiste Lamy (ribattezzato nel libro Jean-Marie Latour) della scrittrice americana Willa Cather, *Death comes for the Archbishop* (1927; edizione italiana, *La morte viene per l'arcivescovo*, Milano, Mondadori, 1979).

[50] L. Lopétegui, *Temas misioneros directos y indirectos en el Concilio Vaticano I* in *Los Concilios ecumenicos y las misiones*, Berriz, Editorial Angeles de las Misiones, 1965, pp. 93-113; J. Beckmann, *Il Concilio Vaticano I e le missioni*, in *Storia della Chiesa* vol. VIII/2, ed. H. Jedin, Milano, Jaca Book, 1972, pp. 337-346; J. Metzler, *Die Diskussion am Rande des 1. Vatikanischen Konzils über die Errichtung des Kirchlichen Hierarchie in der Fernöstlichen missions ländern*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, L (1983), pp. 451-476 e Id., *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002; Cl. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII*, Rome, EFR, 1994, pp. 11-16.

fallibilità del papa, soprattutto francese, si diceva polemicamente che i vicari erano dipendenti direttamente dal papa e quindi erano suoi uomini, addirittura suoi servi. In definitiva era il ruolo di Propaganda nel Concilio Vaticano I che era osteggiato e, di conseguenza, le missioni furono trascurate. Il tema più importante era il rapporto con le chiese orientali e la spinta per una loro maggior «tridentinizzazione» e latinizzazione[51]. Invece pochissima attenzione fu riservata alle missioni vere e proprie e, soprattutto, ciò avvenne solo nei mesi del 1870 immediatamente precedenti alla interruzione del Concilio quando molti vescovi erano già partiti. Infatti solo il 5% dei vescovi espresse la sua opinione sul tema missionario. Di fatto su settecento vescovi presenti al Concilio, duecento venivano da fuori Europa, ma di questi centoventi venivano dalle Americhe quindi in buona parte da territori di fatto ormai poco missionari. L'Africa era rappresentata soltanto da nove vescovi. Nessun vescovo missionario era comunque «indigeno» e si rilevarono anche insufficienti attuazioni dei programmi «tridentini»: pochi seminari, poco clero indigeno. Insomma il Concilio Vaticano I si svolse in un «cattivo» clima missionario, mostrando in tutta la sua evidenza il solco che separava ancora la Chiesa missionaria da quella ordinaria.

Nel corso dell'età moderna la giurisdizione di Propaganda si basò su una diffusa conoscenza delle varie terre di missione, sulle caratteristiche molto diverse delle quali i missionari (in particolare i prefetti delle missioni), i vicari apostolici e i vescovi *in partibus* informavano Propaganda. L'attività giurisdizionale della Congregazione consisteva soprattutto nell'introdurre e sviluppare nelle terre di missione i principi, la disciplina e le strutture fissate dai canoni tridentini in Europa, anche se i caratteri particolari delle varie terre

[51] Nel 1862 Pio IX aveva creato all'interno di Propaganda una sezione speciale per le chiese di rito orientale, pur sempre subordinata al segretario e al cardinal prefetto. Nel 1917 questa commissione si staccò definitivamente da Propaganda formando una congregazione specifica tuttora esistente. Pur difendendo i riti orientali all'interno delle comunità unite a Roma, anche come utili strumenti di mantenere tale unione, si tenga conto che nelle altre missioni il rito che i missionari portavano nei vari continenti era quello latino di cui si affermava comunque la superiorità rispetto a quelli orientali, A. Petrani, *"An sit ritus praestantior"*, «Apollinaris», VI (1933), pp. 74-82; H. Hoffman, *De Benedicti XIV latinisationibus*, «Apollinaris», XVII (1954), pp. 77-161; V. Peri, *Chiesa romana e "rito" greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia, Paideia, 1975; J. Krajcar, *Benedetto XIV e l'Oriente cristiano in Benedetto XIV (Prospero Lambertini), Convegno internazionale di studi storici, Cento, 6-9 dicembre 1979*, a cura di Marco Cecchelli, Cento, Centro studi Girolamo Baruffaldi, 1981, pp. 493-508; A. Girard, *Le christianisme oriental (XVIIe-XVIIIe siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, tesi di dottorato, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 2011, pp. 349-381. Cfr. anche *supra* il cap. II/4.

rendevano inevitabile un adeguamento operato spesso dai missionari e poi discusso e valutato presso le istanze romane (Propaganda stessa e Sant'Uffizio). In queste sedi si operava uno sforzo di uniformità creando delle connessioni tra queste terre di missione. Infatti, attraverso un processo decisionale fondato sull'analogia, si facevano confronti tra questi spazi per vedere quale fosse il grado di adesione ai principi tridentini. A questo criterio si contrapponevano spesso i missionari stessi descrivendo le specificità e le necessità particolari delle loro missioni e, progressivamente, questa differenziazione del mondo missionario venne acquisita anche dai funzionari di Propaganda, in particolare facendo riferimento alla documentazione d'archivio, malgrado la difficoltà della classificazione e della gestione di una quantità di corrispondenza sempre più vasta e incontrollabile. In conclusione, come si è già accennato, per tutta l'età moderna il processo di applicazione del tridentino nelle missioni restò più una tendenza che una acquisizione definitiva, anche se fornì un quadro giuridico-teologico che costituì un riferimento anche nella cangiante realtà missionaria. Il principio della *plantatio ecclesiae* finì per essere insostenibile per le culture locali, collegandosi anche in modo controproducente al colonialismo europeo, tanto che nel XX secolo questa politica sarà abbandonata e lascerà il passo a quella dell'inculturazione. Quindi, malgrado che Propaganda, soprattutto insieme al Sant'Uffizio, spingessero per l'attuazione dell'uniformità tridentina, la loro giurisdizione globale dovette accettare, non senza opposizioni o conflitti interpretativi a volte di durata secolare, che nelle missioni vi fosse una condizione provvisoria, un pluralismo giuridico e una prassi locale di adattamento nei confronti della realtà locale.

3

LA DUPLICE FEDELTÀ DEI MISSIONARI TRA MONARCHIE COLONIALI E UNIVERSALISMO PONTIFICIO

Nella storia delle missioni cattoliche emerge spesso la complessa e talvolta contradditoria figura del missionario da un lato suddito di una potenza coloniale e membro della chiesa nazionale di un paese e, dall'altro lato, rappresentante *in partibus infidelium* del potere spirituale universale del pontefice romano. Un'analisi di questa doppia lealtà del religioso risente certamente dei cambiamenti del rapporto tra papato e stati rispetto all'attività missionaria e, di conseguenza, costituisce un tema che porta a riflettere anche su problemi più ampi, come il rapporto tra missioni e colonialismo. Ciò appare di particolare rilievo nel XVII secolo in relazione alla giurisdizione della Congregazione de Propaganda Fide.

Le missioni sono sempre tradizionalmente state una materia di diretta competenza del papa. Fin dal Medioevo i religiosi che venivano mandati in Oriente erano i «missi», gli inviati del papa e avevano anche una funzione rappresentativa, diplomatica verso i popoli (le «omnes gentes» del precetto evangelico) che volevano convertire attraverso la sottomissione al papa dei loro capi. La conversione comportava un riconoscimento di superiorità del pontefice romano, una unione nell'ecumene il cui vertice era a Roma[1]. Con l'età delle scoperte e dell'espansione oceanica, tra XV e XVI secolo, si ebbe un notevole cambiamento, rappresentato dalla fase delle concessioni

[1] Cfr. J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age*, Rome, EFR, 1998 (ediz. originale 1977); L. Codignola - G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen-Age au XVIIe siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, in *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle / Cultural Transfer, America and Europe: 500 Years of Interculturation*, éds. L. Turgeon - D. Delâge - R. Ouellet, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 489-512 (versione italiana ridotta *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra Medioevo ed Età Moderna: l'affermarsi della centralità romana*, Atti del convegno internazionale *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo tra Medio Evo e Età Moderna*, Genova, 12-15 dicembre 1991, «Columbeis», V [1992], pp. 379-397).

del patronato regio ai sovrani iberici in corrispondenza di un periodo di indebolimento del papato di fronte alle Chiese nazionali. Pur riconoscendo la supremazia spirituale del papa, Portogallo e Spagna organizzarono e mantennero le missioni direttamente, utilizzando quasi esclusivamente il clero nazionale. Le monarchie divennero di fatto le responsabili delle iniziative apostoliche, collegando strettamente queste ultime all'organizzazione della società coloniale, scegliendo, autorizzando e finanziando i missionari, i quali si trovavano a dipendere dalla corona[2].

Non diversamente si comportò anche la Francia, altra grande potenza coloniale cattolica che sviluppò il suo impero coloniale e anche una forte iniziativa missionaria solo nel XVII secolo. La sua politica di protezione delle missioni nei territori di sua influenza o coloniali si risolveva in qualcosa di molto simile al patronato nel quale la fondazione delle missioni e la scelta dei missionari era di fatto nelle mani dell'autorità civile, così come il pagamento dei viaggi e il sovvenzionamento della missione, magari sotto la forma di elemosine da parte di facoltosi nobili devoti o direttamente della corona. Il ruolo del re era più forte quando si dovevano nominare vescovi o vicari apostolici, per i quali la corona si riservava il diritto di proporre e esaminare i candidati. Insomma l'organizzazione della Chiesa missionaria francese risentiva moltissimo del ruolo dell'autorità del re che giocava il ruolo, come è stato detto, di «évêque laïc» nel contesto della Chiesa galli-

[2] Sul *padroado* portoghese R. Jacques, *De Castro Marim à Faifo: Naissance et dévéloppement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisboa, Fundacão Calouste Gulbenkian, 1999 e, per il seguito, G. Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, a cura di G. Pizzorusso – G. Platania – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 177-219. Sul patronato spagnolo cfr. gli studi di A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Università Gregoriana, 1958 e di P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I-III, Caracas-Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, ma il tema è trattato in molte sintesi e studi particolari da A. de la Hera, *El Patronato y el Vicariato regio en Indias*, in *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 voll., coord. P. Borges, Bibliotheca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, vol. 1, pp. 63-80, a R. M. Martinez de Codes, *Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias*, in *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso de la Asociación Española de Americanistas*, coord. F. Navarro Antolin, Huelva, Universidad de Huelva, 2008, pp. 249-263; B. Albani – G. Pizzorusso, *Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede*, in *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano Berlin 2016*, ed. T. Duve, Madrid, Editorial Dykinson, 2017, vol. I, pp. 519-544. Cfr. anche i capp. I/1, II/2, III/1 e IV/1.

cana[3]. Nel Vicino Oriente «cette 'protection' française pose aussi la question des relations entre l'Eglise et le pouvoir temporel, alors que la fondation-même de la Propagande marque la volonté d'autonomie de Rome pas rapport aux puissances politiques». Nelle colonie caraibiche della Francia «Rome donne les pouvoirs spirituels aux supérieurs des missions ; il donne quelques dispenses et c'est tout ; il ne semble pas qu'il fasse autre chose»[4].

Nella seconda metà del XVI secolo, tuttavia, l'indebolimento del ruolo missionario del pontefice a vantaggio degli stati, il suo disinteresse per l'apostolato cominciò a diventare oggetto di ripensamento. Sulla base di una riaffermata universalità della sua azione, teorizzata anche da teologi[5], il papa cercò di intervenire sempre più direttamente nelle missioni, che continuavano a svilupparsi grazie agli ordini religiosi che ne avevano il monopolio. Cosa cambiò allora a seguito di questa iniziativa rispetto al rapporto tra l'autorità responsabile della «missio», dell'invio dei religiosi, e il missionario? Prima della fondazione di Propaganda, il controllo giurisdizionale di Roma sui religiosi impegnati nell'apostolato era piuttosto episodico e comunque modesto. Certamente tutti i missionari riconoscevano nel papa il supremo vertice spirituale della Chiesa cattolica, ma non vi era una diretta percezione di un governo, di una giurisdizione da parte romana. I religiosi agivano sulla base di poteri spirituali (le cosiddette facoltà) che erano molto generici, concessi da varie istanze istituzionali, con incerti limiti geografici e temporali.

La fondazione di Propaganda significava soprattutto uno sforzo dei vertici romani nel controllo delle facoltà del clero missionario a tutti i livelli, dal vescovo al semplice religioso. Esse venivano accordate da Propaganda al prefetto della missione che poteva comunicarle agli altri compagni di cui doveva trasmettere i nomi alla Congregazione. Inoltre le facoltà erano a tempo cosicché si doveva chiedere il rinnovo di esse e questa era l'occasione per chiedere notizie della missione e valutare l'operato dei missionari, quindi in definitiva per esercitare effettivamente e non solo simbolicamente una giurisdizione, pur con le difficoltà delle comunicazioni e della puntualità. In-

[3] Cfr., in generale, G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siecle*, Paris, Bloud&Gay, 1959 e J. Lecler, *Un aspect de la politique coloniale de l'Ancien Régime. Louis XIV «évêque du dehors» aux Antilles et au Canada*, «Études», V (1931), pp. 31-49.

[4] Citazioni in B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1994, p. 243 (e anche pp. 267-271); J. Rennard, *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits*, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises et Librairie La Rose, 1954, p. 69.

[5] In una vasta bibliografia, cfr. da ultimo P. Broggio, *Teologia 'romana' e universalismo papale: la conquista del mondo (secoli XVI-XVII)*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 441-477.

fine, come abbiamo già detto, le facoltà vennero interamente riformate da una commissione di Propaganda in accordo con il Sant'Uffizio (cui spettava l'approvazione formale) costituendo dieci formule prefissate (con alcune varianti) che venivano attribuite in base al rango del religioso e alla regione geografica di destinazione[6].

Con l'attività corrente di Propaganda per la prima volta si poneva in essere in modo continuativo e formalizzato un rapporto giurisdizionale diretto tra il vertice della Chiesa e i missionari. Tuttavia queste disposizioni non ebbero una facile né una completa attuazione. Alla fondazione della Congregazione il sistema missionario precedente era solidamente impiantato sugli ordini religiosi, i quali potevano rivendicare i vecchi privilegi ormai già concessi. Propaganda dovette applicare la sua giurisdizione sopra una realtà preesistente, che poteva resistere e contrapporsi a questa novità: un esempio per tutti è costituito dai gesuiti i quali, pur con le debite eccezioni, non si sottomisero di fatto alla nuova congregazione, valutando di aver avuto una diretta autorizzazione pontificia e le relative facoltà (i *privilegia indica*) per esercitare l'apostolato. Inoltre, Propaganda non aveva mezzi economici per organizzare direttamente le missioni e quindi dovette accettare il fatto che le missioni venissero finanziate dagli stati coloniali, il che significava ovviamente un forte controllo anche di tipo politico.

Malgrado queste difficoltà, molti ordini religiosi sottomisero i propri missionari alla giurisdizione di Propaganda (cappuccini, carmelitani, agostiniani...) e quindi la Congregazione divenne il referente istituzionale romano per un numero sempre maggiore di missioni e di religiosi che in esse operavano[7]. Ad esempio, nelle missioni delle Antille francesi, alla metà del XVII secolo, si discuteva sull'opportunità di fondare un vicariato apostolico o un vescovato. Un missionario secolare, Antoine Biet, sosteneva la proposta affermando che era necessaria un'autorità superiore che si imponesse ai vari ordini regolari presenti che, a suo avviso, si comportavano in modo del tutto indipendente pretendendo di sentirsi sottoposti solo al papa, un riferimento che appariva molto lontano e del tutto teorico, una sorta di pretesto che faceva sì che «chacun fait à sa phantasie». Il missionario domenicano Jean-Baptiste Dutertre si incaricò di scrivere un'articolata 'réfutation' a questa opinione. Egli ricordò, tra i vari argomenti, come le missioni antillesi fossero nate per iniziativa di Richelieu che aveva inviato vari ordini religiosi

[6] Cfr. *supra* il cap. III/1.

[7] Per un quadro d'insieme dei vari livelli dei rapporti tra Propaganda e gli ordini, cfr. *infra* il cap. IV/1.

(in particolare i domenicani) che si erano stabiliti nelle varie isole. Secondo Dutertre non era affatto vero che non ci fosse una gerarchia e invitava il suo interlocutore a

consulter les Registres de la Congrégation de Propaganda Fide: & il verra que dans chaque mission il y a un préfet de la Mission, & qu'aucun Prestre ne peut administrer les Sacremens sans sa permissions, & que ceux mesmes qui sont approuvez par le Pape, & et qui ont pouvoir de sa Sainteté de le faire, sono obligez de présenter leurs facultés à ce Préfet.

Possiamo osservare che, anche in una missione francese nata in parallelo con l'inizio della colonizzazione delle isole e sostenuta dalla corte, si proclamava il rispetto dell'autorità pontificia e, soprattutto, dell'istituzione romana di governo delle missioni, fondata pochi decenni prima. Forse il dubbio del missionario secolare che queste asserzioni avessero anche il senso di un pretesto non era del tutto ingiustificato (e vedremo più avanti come le stesse autorità ecclesiastiche francesi non mancarono di rimarcare l'indipendenza da Roma delle loro missioni), ma restava il fatto che il quadro formale dell'esercizio della giurisdizione di Propaganda e della subordinazione dei missionari fosse chiaramente esposto[8].

Pur con le riserve e i limiti sopra indicati, Propaganda, in nome del pontefice, divenne l'istituzione nella cui politica missionaria si inscriveva l'azione dei religiosi sul terreno concreto dell'azione apostolica. Man mano che la Congregazione affermò e allargò la sua giurisdizione si formò una sempre più consistente categoria di missionari che riconoscevano l'autorità romana come direttamente superiore, che attribuiva loro i poteri spirituali e che costituiva la suprema istanza di riferimento per la loro attività. Questa condizione la si nota anche dal punto di vista formale dalla titolazione di questi religiosi che venivano detti missionari apostolici. La definizione espressa dall'aggettivo «apostolico» aveva il significato di inviato dal papa richiamandosi al senso di *apostolos* come *missus*, cioè appunto inviato. Essa corrispondeva alla definizione di «facoltà apostoliche», i poteri spirituali concessi da Propaganda. Questa espressione «missionario apostolico» si affermò e si diffuse progressivamente e venne formalizzata soltanto nel XVIII secolo nel senso che si trattava di un sacerdote che era uscito da un collegio missionario o che aveva ricevuto speciali facoltà dal papa. Già dai primi anni di Propaganda la dizione «apostolico» venne applicata anche alle cariche più elevate

[8] Su questo episodio e le citazioni, cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, EFR, 1995, pp. 285-296.

del clero missionario: il prefetto apostolico è il superiore della missione e il vicario apostolico è il vescovo missionario nominato da Roma[9].

Lo sforzo di Propaganda nella riforma delle facoltà apostoliche non fu soltanto quello di razionalizzare un sistema confuso e fuori controllo, ma fu anche quello di creare un corpo di missionari che, pur essendo differenziato per lingua, origine nazionale, destinazione missionaria, avesse una sua unità nel comune riconoscimento della diretta autorità pontificia, del governo romano di tutte le missioni e delle regole e facoltà che esso aveva imposto nell'azione apostolica. Il collegamento istituzionale diretto e continuativo con la sede romana della Congregazione favoriva senza dubbio un'idea di appartenenza dei missionari, in gran parte membri di ordini regolari e di diverse nazionalità. Inoltre si cercava anche di educare questo clero nella Città Eterna per favorire la sua formazione «romana»: a questo scopo erano stati fondati i collegi nazionali, come si è già accennato; nel 1627 presso il palazzo di Propaganda in Piazza di Spagna venne stabilito un seminario internazionale, il Collegio Urbano, nel quale venivano riuniti giovani provenienti da paesi diversissimi, dall'Europa del Nord all'India, destinati a tornare presso i loro popoli come missionari. Lo scopo di questa strategia di formazione comune consisteva proprio nell'attutire le reciproche differenze sotto un'unica patina romana. I migliori di questi allievi erano i favoriti per essere scelti come vescovi o vicari apostolici, proprio perché Propaganda, che li nominava, li conosceva di persona e li considerava «romani di intelletto e di cuore»[10].

Questi sono casi estremi e numericamente limitati, nei quali la fedeltà al papa veniva particolarmente sollecitata. In generale possiamo osservare come nel mondo missionario i religiosi si tenessero in equilibrio tra la fedeltà alla Santa Sede e il sentimento di appartenenza nazionale[11]. Tuttavia, queste due lealtà potevano anche entrare in contrasto tra di loro portando il religioso a una scelta, oppure più spesso consentire un margine di manovra favorendo l'assunzione di un ruolo intermedio tra Roma e la corona. Tale ruolo permetteva ai religiosi dei comportamenti autonomi, giocando tra i due poteri su questioni talora di primo piano. Ad esempio il sistema del patronato spagnolo era riuscito a imporre un forte controllo sulla Chiesa americana. Le comunicazioni delle diocesi di oltreoceano con Roma erano soggette a controllo. Al momento della fondazione di Propaganda, la corona spagnola aveva chiarito subito con il papa che non desiderava intromissioni. La Congregazione, nel suo sforzo di conoscere lo stato delle missioni in tutto il mondo, cercava comunque di avere informazioni sulla situazione nelle colonie spagnole. Attraverso alcuni religiosi, francescani e domenicani, Propaganda riuscì a raccogliere notizie sulla situazione americana e sulle Filippine. Approfittando della loro venuta a Roma per questioni relative ai loro ordini di appartenenza, Propaganda riuscì a costituire una rete di informatori, spesso creoli, a dispetto del patronato spagnolo. Ad esempio, fu il francescano Gregorio Bolívar che informò Propaganda sulla situazione delle missioni nella Nuova Spagna nonché della fondazione della colonia inglese della Virginia e del pericolo che l'arrivo dei protestanti nel Nuovo Mondo rappresentava. Sempre nei primi anni dopo la fondazione, Propaganda ricevette il rapporto dell'agostiniano Pedro Nieto che fornì al segretario Ingoli elementi di conoscenza per sostenere la necessità di sviluppare il clero indigeno nell'America spagnola[12].

Questi informatori permisero a Propaganda di guardare attraverso le frontiere coloniali che avevano separato i mondi missionari che dipendevano dai vari stati europei e che erano quasi impenetrabili per religiosi di nazionalità diversa da quella della potenza coloniale. Le missioni americane, in particolare, costituivano un ambito che la corona spagnola teneva chiuso ai religiosi stranieri che ne erano esclusi o ammessi malvolentieri. Nelle colonie

[9] *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Roma, Typografia Polyglotta, 1907², *ad vocem* «missionarius apostolicus» e I. Ting Pong Lee, *Praefectus Missionis et Praefectus Apostolicus*, «Commentarium pro Religiosiis et Missionariis», XXXV (1956), pp. 353-358 (prima parte); F. Pavese, *Il prefetto apostolico delle missioni*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XV (1962) pp. 214-238 e 386-411 e R. Moya, *Hacía una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464, in particolare p. 452.

[10] G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498; Id., *Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)*, «Bollettino di Demografia Storica», XXII (1995), pp. 129-138, e Id., *Romani d'intelletto e di cuore: seminaristi canadesi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1829-1908)*, «Il Veltro Rivista della civiltà italiana», XXXVII (1994), 3-4, pp. 151-162.

[11] Su questo tema cfr. il caso francese in A. Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle, Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002.

[12] I rapporti di Bolívar e di Nieto sono stati pubblicati, cfr. P. Gato, *El informe del P. Gregorio Bolívar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623*, «Archivo Ibero-americano», L (1990), p. 493-548 e P. Colletta, *Relazione sulla Nuova Spagna: il memoriale dell'agostiniano Pedro Nieto (1628)*, Palermo, Università di Palermo, 2004; un quadro d'insieme in G. Pizzorusso, *Nuovo mondo cattolico: chiese coloniali, chiese missionarie, chiese locali (XVI-XIX secolo)*, in *Il papato e le chiese locali. Studi – The Papacy and the Local Churches. Studies*, a cura di / edited by P. Tusor – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, pp. 205-255. Su questi personaggi cfr. *infra* il cap. IV/1.

spagnole, come è noto, ci fu un certo afflusso di gesuiti di italiani perché provenivano dal Regno di Napoli o dal Milanese, territori che rientravano nella Monarchia spagnola, ma pochissimi furono i casi di francesi che comunque venivano visti come spie e tenuti sotto controllo, come nel caso del gesuita Denys Mesland, un reputato teologo, corrispondente di Cartesio, che aveva abbandonato i collegi francesi per fare il missionario prima nelle Antille poi a Bogotà[13]. A parti invertite lo stesso comportamento lo si ritrovava nelle colonie americane della Francia, dove non venivano ammessi religiosi spagnoli, come avvenne nel caso di Francisco de Pamplona cacciato dall'isola caraibica di Grenada nel 1649, che egli stesso denunciò con una lettera a Propaganda[14]. Del resto le potenze coloniali non solo erano contrarie a ricevere dei missionari stranieri nei loro territori, ma non volevano neppure che dei propri sudditi si recassero nelle colonie altrui. Ad esempio nel 1664 il gesuita francese Nicolas Eric chiese ripetutamente al generale della Compagnia di Gesù di spostarsi dalle Antille francesi al continente dove contava di convertire gli indiani della Nueva Granada. Il suo superiore nelle isole lo fermò dicendo che Luigi XIV era contrario alla presenza di religiosi francesi nei territori spagnoli[15].

La concezione delle colonie come compartimenti stagni anche dal punto di vista della presenza missionaria, unita al pronunciato sentimento nazionale dei religiosi, produceva un sistema bloccato al quale Propaganda si opponeva in linea di principio perché non favoriva lo slancio apostolico e, soprattutto, la giurisdizione romana. Per l'America, tuttavia, di fatto la Congregazione non poteva evitare di accettare questa situazione. La questione si sviluppò molto diversamente nel mondo coloniale portoghese dove la Congregazione poteva combattere più efficacemente il *padroado* lusitano, anche perché il controllo coloniale da parte di Lisbona era debole e a maglie piuttosto larghe. In Estremo Oriente si formò, accanto al nucleo di missionari portoghesi fedeli alla corona, una forte presenza di missionari francesi che

[13] La bibliografia sul tema è vastissima, cfr. L. de Aspurz, *La aportación extranjera a las misiones españolas del Regio Patronato*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1946; sugli italiani R. Romeo, *Le fonti gesuitiche e l'utopia politica italiana nella seconda metà del secolo XVI*, «Clio», XI (1975), 1-4, pp. 5-32, ora in Id., *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 141-179; su Mesland, J. del Rey Fajardo - G. Marquinez Argote, *Denis Mesland amigo de Descartes y maestro javeriano (1615-1672)*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2006 e l'edizione critica di P. Pelleprat, *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale*, éd. R. Ouellet, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009.

[14] Aspurz, *La aportación extranjera*, e APF, *SOCG*, vol. 260, ff. 227rv/232rv.

[15] ARSI, *Gallia*, vol. 103/1, f. 102v; Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, p. 181.

arrivarono a seguito di una politica congiunta tra Propaganda e Luigi XIV attraverso il Séminaire des Missions Etrangères di Parigi (fondato ufficialmente nel 1663 ma attivo di fatto già in precedenza) che inviò molti suoi missionari secolari in Cocincina e in Tonchino. Il Séminaire era sostenuto dalla monarchia francese che stava espandendo la sua influenza nel Siam e in Indocina. Propaganda sfruttò questa occasione per inviare non solo missionari, ma anche una vera e propria gerarchia ecclesiastica per rilanciare l'azione evangelizzatrice che i portoghesi non erano in grado di svolgere effettivamente. Nel 1658 la nomina da parte di Propaganda dei vicari apostolici per l'Oriente, François Pallu e Pierre Lambert de la Motte (ai quali va aggiunta nello stesso anno anche quella di François de Laval a Québec nella Nuova Francia) costituì un importante fattore di alterazione della realtà precedente[16]. Infatti essi erano veri e propri vescovi che erano stati però nominati direttamente dal papa del quale erano *immediate subiecti* e quindi sfuggivano al diritto di nomina previsto negli accordi del *padroado* portoghese. I vicari quindi possono essere considerati degli «uomini del papa» a lui fedeli, anche se essi erano pur sempre membri del clero francese, anzi, come si è detto, emanazione di un autorevolissimo centro di potere vicino alla corona. Di conseguenza possiamo parlare per loro di una doppia lealtà[17]. Infatti la cospicua presenza missionaria francese sovvenzionata da Luigi XIV era legata a un progetto coloniale e agli interessi commerciali degli influenti e ricchi devoti che sostenevano il Séminaire des Missions Etrangères e che rivendicavano il diritto di espandersi in Oriente dove il debole Portogallo non poteva più efficacemente controllare la situazione. Per questo motivo il Séminaire incalzava Propaganda spingendola a una politica missionaria antiportoghe-

[16] La nomina dei vicari apostolici è lo strumento principale della politica di Propaganda per mettere in atto la sua giurisdizione. Il primo vicario fu nominato da Propaganda in Olanda, E. Sastre Santos, *El asentamiento jurídico del primer Vicariato Apostólico Misionero, Holanda 1592-1626*, «Anthologica Annua», L (2003), pp. 167-242. François de Laval divenne poi (1674) il primo vescovo residenziale nella Nuova Francia, il primo nel Nuovo Mondo al di fuori delle colonie iberiche, L. Campeau, *L'évêché de Québec (1674); aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, Société historique de Québec, 1974. L'istruzione di Propaganda a Pallu e a Lambert de la Motte costituisce un testo fondamentale nella metodologia missionaria basata sul rapporto tra introduzione del cristianesimo e rispetto delle culture locali, ripresa poi nel XX secolo nella missiologia relativa all'inculturazione, cfr. M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milano, Jaca Book, 1981.

[17] Sulla complessa identità e collocazione di questi personaggi cfr. uno studio sul vicario a Québec, P. Hurtubise, *Ni janséniste, ni gallican, ni ultramontain: François de Laval*, «Revue d'Histoire de l'Amérique Française», XXVIII (juin 1974), 1, pp. 3-26.

se. A questo scopo nel 1657 alcuni inviati del seminario parigino vennero a Roma per lunghi colloqui con il segretario di Propaganda. Addirittura il sacerdote scozzese William Lesley, agente a Roma del seminario parigino nominato archivista della Congregazione, divenne un fidato informatore che copiava di nascosto i documenti e li inviava a Parigi. Nella decennale diatriba che seguì all'invio dei vicari si può osservare la posizione di doppia fedeltà in particolare nella figura del vicario apostolico del Tonchino François Pallu. Nel 1678, di fronte alle forti critiche del re del Portogallo, espresse attraverso l'ambasciatore a Roma Luís de Sousa arcivescovo di Braga, Pallu difese perentoriamente i propri diritti, contestando alla radice le rivendicazioni patronali lusitane e, al tempo stesso, facendosi anche sostenitore dell'intervento pontificio nel governo delle missioni. Tuttavia tali posizioni di lealtà a Roma e alla Francia non furono sempre sostenibili di fronte all'evoluzione dei rapporti tra il papa e il re cristianissimo. Quando la Francia entrò in contrasto con la Santa Sede per le vicende legate alle regalie e rafforzò le posizioni gallicane, gli effetti si risentirono anche nelle missioni. In Asia, quindi, Roma e Propaganda dovevano guardarsi sia dalla rivalità con il patronato portoghese, sia dall'alleato francese che inseriva il tema missionario nella sua politica di espansione coloniale. Anche le figure del clero missionario che, come i vicari apostolici, erano più legate a Propaganda furono costrette a tenere una posizione di equilibrio tra Roma e la Francia che poteva prestarsi ad essere considerata ambigua[18].

Del resto un simile atteggiamento del clero missionario era già evidente ben prima del regno di Luigi XIV. Anche nell'epoca di Richelieu vi erano stati casi molto chiari. L'eminenza grigia del cardinale, il cappuccino Joseph de Paris negli anni 1620 e 1630 fu uno dei grandi sostenitori di Propaganda e i cappuccini francesi, in qualità di missionari e prefetti apostolici con facoltà del dicastero romano, erano presenti sui fronti missionari di vari continenti. Lo stesso Joseph venne nominato agente di Propaganda a Parigi. Tuttavia egli era in prima istanza un collaboratore di Richelieu e evitava con cura di favorire gli elementi più filoromani dell'ordine, proibendo che ci fosse un diretto contatto tra essi e Propaganda, senza esserne informato. Dopo la sua morte, nel 1638, grazie al decisivo intervento della corona le missioni cappuccine vennero affidate ai superiori provinciali francesi dell'ordine per

[18] H. de Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 voll., Paris, Bloud&Gay, 1943-48; I. Ting Pong Lee, *La actitúd de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato* in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 353-438; per l'incrocio romano tra i dossier di Pallu e di Sousa vedi G. Pizzorusso *Il padroado régio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana*, pp. 191-196.

controbilanciare e controllare i prefetti apostolici nominati da Roma, confermando così come l'elemento «nazionale» e la politica estera degli stati fossero elementi fondamentali e complementari nello sviluppo delle missioni[19]. Un altro caso francese di legame tra corte, *dévots* e missioni fu quello dei lazzaristi per i quali Mme d'Aiguillon, nipote di Richelieu, acquistò la carica di console a Algeri (1646) e a Tunisi (1648 in avanti)[20].

Tornando alla seconda metà del XVII secolo, era evidente che Roma non poteva prescindere dal personale missionario francese, malgrado la doppia fedeltà che esso manifestava. Ben diverso era invece l'atteggiamento romano verso i gesuiti portoghesi, in particolare durante il pontificato di Innocenzo XI. Ad essi viene imposto il 10 ottobre 1678 il giuramento di fedeltà nei confronti dei vicari apostolici ai quali dichiaravano la loro sottomissione e obbedienza. A questa decisione di Propaganda seguirono complesse negoziazioni con il Portogallo, ma essa rappresentò un esempio della necessità che Roma aveva di richiedere formalmente la lealtà dei missionari. Questa richiesta rappresentava certamente un segno di debolezza dell'autorità pontificia rispetto al pur fragile *padroado* portoghese. La situazione si protrasse anche nel XVIII secolo finendo con spaccare in due la Chiesa missionaria e provocando una sorta di scisma interno nelle missioni d'Oriente che vide da una parte la gerarchia portoghese legata alla corona, che rivendicava con orgoglio il sistema del *padroado* e il ruolo evangelizzatore del re lusitano, e dall'altra parte i vicari apostolici sottoposti a Propaganda e al papa largamente dipendenti dalla politica francese. Queste spaccature nel clero missionario si ritrovano nei luoghi dove si esercitava con forza l'influenza di due o più potenze cattoliche europee, come si vede nei secoli dell'età moderna nel caso della Chiesa latina di Costantinopoli[21].

Inoltre dal punto di vista dell'origine nazionale dei singoli religiosi la situazione asiatica era più complessa con la presenza di missionari di varia provenienza, soprattutto italiani che ritroviamo sia tra i gesuiti (quindi non mandati da Propaganda) sia negli altri ordini, inviati in occasione delle missioni

[19] J. Mauzaize, *Le rôle et l'action des Capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, thèse de doctorat Université de Paris IV, Lille-Paris, Champion, 1978 e Vaumas, *L'éveil missionnaire*, pp. 89-134.

[20] Vaumas, *L'éveil missionnaire*, pp. 287-289. Sui lazzaristi, B. Dompnier, *La Congrégation romaine «de Propaganda Fide» et les Compagnies de prêtres missionnaires (1627-1664)*, in *Vincent de Paul. Actes du Colloque d'Études Vincentiennes, Paris, 25-26 septembre 1981*, Roma, C.L.V. Edizioni Vincenziane, 1983, pp. 42-63.

[21] Cfr. la tesi di dottorato di L. Binz, *Latin missionaries and Catholics in Constantinople 1650-1750: Between local religious culture and confessional determination*, European University Institute, Department of History and Civilization, Florence, 2013.

dei delegati apostolici per dirimere l'annosa questione dei riti cinesi. Curiosamente la definizione di «italiani» spesso comprendeva religiosi di nazionalità diversa (anche cinesi!) che, tuttavia, avevano in comune la dipendenza da Propaganda (in Cina nel XVIII secolo diventò anche comune la definizione di «propagandisti»). Parallelamente, come ha scritto Ines G. Županov, la definizione di «gesuita portoghese» non si collegava tanto a un'appartenenza geografica ma faceva riferimento a una «transnational community» di gesuiti di varie nazioni (tedeschi, italiani, francesi, fiamminghi)[22].

L'entrata in gioco diretta del pontefice sulla base di un principio universalistico attraverso un suo organismo concretamente operante come Propaganda e, al contempo, la persistenza dell'importanza nella diffusione del cattolicesimo del ruolo delle potenze coloniali, spesso rivali tra loro, che esprimevano forti chiese nazionali provocò un corto circuito delle tradizionali fedeltà nel mondo missionario. Roma era rivale di Madrid o di Lisbona, oppure era in alleanza concorrenziale con la Francia. Questa situazione mostra i limiti connessi alla rivendicazione universalista del potere spirituale pontificio all'incontro con le esigenze pratiche delle missioni. La strategia di staccare le missioni dal colonialismo, elaborata nel XVII secolo, non si traduceva in una prassi, ma si elaborava come una dottrina, come ha scritto Claude Prudhomme. Roma fu obbligata ad accettare per tutta l'età moderna una situazione nella quale le due fedeltà al re e al papa dovevano con difficoltà convivere. Questo tema continuerà a porsi anche nell'età contemporanea con il colonialismo e il nazionalismo otto-novecentesco sul quale maturerà una riflessione storica e missionologica con la decolonizzazione[23].

Questa condizione di duplice fedeltà fu del resto chiaramente percepita a Propaganda fin dagli inizi e con particolare riferimento al clero missionario. Già il primo segretario della Congregazione Francesco Ingoli si poneva la questione su quale potesse essere il clero missionario più fedele al papa. Si elaborarono delle possibili soluzioni. In primo luogo si sarebbe

[22] La bibliografia è su questo tema abbondantissima; relativamente a Propaganda si rimanda ai riferimenti contenuti in Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese*. Per gli esempi citati sul transnazionalismo delle due «chiese» missionarie cfr. S. Delacroix, *Le déclin des missions modernes*, in *Histoire universelle des missions catholiques*, a cura di Id., Paris-Monaco, Librairie Grund, 1957, vol. 3, p. 370 e I. G. Županov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and brahamanical knowledge in seventeenth-century India*, New Delhi-New York, Oxford UP, 1999, p. 95.

[23] Cl. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècles*, Paris, Cerf, 2004, pp. 58-65. Nel panorama della ricca produzione missionologica novecentesca una discussione sul tema del nazionalismo è offerta da J. Perbal, *Les missionnaires français et le nationalisme*, Paris, Librairie de l'Arc, 1939, p. 28 che riprende anche la situazione seicentesca e afferma il primato dell'apostolato rispetto agli interessi commerciali e politici.

voluto sostituire il clero regolare con quello secolare. Gli ordini religiosi erano considerati molto legati alle monarchie e, pur essendo organismi vasti e sovranazionali, erano divisi al loro interno in famiglie legate ai poteri dello stato. Inoltre non si sottomettevano facilmente alla gerarchia vescovile che Propaganda cercava di mettere in atto con i vicari apostolici. Invece il clero secolare avrebbe potuto essere più disciplinato e obbediente a Roma, riproponendo in terra di missione (e con le opportune varianti) il modello diocesano tridentino.

Oltre a ciò, si elaboravano altre due strategie che miravano ad evitare che il clero facesse parte delle nazioni dominanti nel mondo coloniale. La prima fu quella di formare un clero secolare indigeno e rimase una strategia di lunga durata di Propaganda. A questo proposito, come si è già detto, vennero fondati collegi di formazione, ritenendo che, una volta ben istruito a Roma, questo clero non avrebbe avuto difficoltà di lingua o di mentalità nel convertire i connazionali, ma che proprio per la formazione ricevuta nella Città Eterna sarebbe stato particolarmente fedele a Roma. Il primo vicario apostolico indigeno fu il bramino indiano Matteo de Castro Mahalo, nominato nel 1637 per l'Idalcan, dopo un soggiorno di studio a Roma ma l'esperienza si rivelò un fallimento e certamente questo rallentò e rinviò l'attuazione di questa politica[24].

Una seconda iniziativa, ben più rapsodica, fu quella di puntare sul clero secolare italiano, proveniente cioè da quello spazio peninsulare dove il pontefice aveva un controllo diretto e dove non c'erano potenze civili con interessi coloniali (salvo forse qualche situazione veneziana)[25]. Fin dai primi tempi della Congregazione si auspicava l'utilizzo di religiosi secolari italiani. Nel 1631 Ingoli nella sua *Relazione delle quattro parti del mondo* insisteva spesso su questo punto: perfino per la missione presso i ruteni, ai confini con la Russia, o per fare il vescovo degli armeni, gli italiani sarebbero stati i migliori «per havere lo spirito di Roma». Anche in Asia sarebbe stato opportuno che religiosi italiani avessero accompagnato i portoghesi, questa

[24] G. Sorge, *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII*, Bologna, Clueb, 1986; P. Souza Faria, *Mateus de Castro: um bispo 'brâmane' em busca da promoção social no império asiático português (século XVII)*, «Revista Eletrónica de História do Brasil», IX (2007), 2, pp. 31-43.

[25] Una tradizione storiografica recente, ma ormai consolidata, ripropone questa dimensione italiana dell'autorità pontificia sotto vari aspetti, dal punto di vista inquisitoriale (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1997), a quello fiscale (M. C. Giannini, *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede 1560-1620*, Bologna, Il Mulino, 2003), a quello giurisdizionale (A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale*, Roma, Viella, 2011).

volta non perché più «romani», ma in quanto più capaci, secondo Ingoli, di una politica di «accomodamento», di adattamento: «Ma fra tutte le nationi niuna di maggior profitto è colà riuscita dell'Italia, perché la sua destrezza, et efficacia nel trattare meglio si accomoda a guadagnar gli animi di quelle barbare nationi, non havendo il natural fasto, e gravità, o intonatura Portoghese, la quale (...) gli è di grand'impedimento», e suggeriva dei sudditi della Repubblica di Genova o dello Stato pontificio che sarebbero più graditi alla monarchia[26]. All'inizio del XVIII secolo si tentò addirittura un reclutamento nelle diocesi italiane che si rivelò un fiasco. Come ha messo in luce Paolo Aranha, per assicurare un sostegno alle missioni senza subire un controllo politico, i cardinali suggerirono allora di individuare dei mercanti italiani disposti a fondare una compagnia commerciale con sede a Roma e un porto nello Stato pontificio per trafficare nell'Impero moghul da dove fornire un supporto alle missioni in Asia e in Africa.

Questa proposta, che possiamo paragonare a quelle altrettanto fantasiose di estendere il potere temporale del papa a qualche isola caraibica per farne un punto d'appoggio per i missionari destinati al continente americano, non venne messa in atto così come tutte le altre strategie analoghe[27]. Per l'inevitabile sostegno da parte delle potenze coloniali, le missioni costituirono un luogo d'elezione per atteggiamenti ambigui di fedeltà al papa e al re. Tuttavia la giurisdizione missionaria di Propaganda formalizzava con l'attribuzione di facoltà apostoliche una adesione alla Santa Sede che assumeva anche un significato più specifico di contrapposizione agli stati oppure di alleanza forzata con essi. In una condizione di oggettiva debolezza nel contesto internazionale, questa situazione permetteva al papa e a Propaganda di contrattare la partecipazione all'organizzazione delle missioni e, quando possibile, di stabilire con i missionari un legame di fedeltà, seppur quasi sempre non esclusivo.

[26] Ingoli, *Relazione*, pp. 64, 108 e 167-168.

[27] G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia Einaudi Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyla*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, in particolare pp. 500 e 506-514 e P. Aranha, *«Glocal» conflicts: Missionary controversies on the Coromandel Coast between the XVII and XVIII centuries*, in *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, a cura di M. Catto, G. Mongini, S. Mostaccio, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2010, pp. 100-101.

PARTE IV

PROPAGANDA E GLI ORDINI RELIGIOSI

1

LA CONGREGAZIONE E I REGOLARI NELLE MISSIONI TRA CONTROLLO E CONFLITTO

L'intento della Santa Sede di recuperare la propria responsabilità diretta nel controllo dell'azione missionaria e, in generale, di rafforzare il primato del papa come vertice spirituale della Chiesa universale ebbe la conseguenza di far entrare l'autorità pontificia in un campo fino ad allora monopolizzato dagli ordini religiosi, cui essa stessa aveva concesso diritti e privilegi per svolgere l'apostolato. Inoltre tale campo d'azione era sottoposto ad accordi da tempo stabiliti con le corone cattoliche, in particolare dal sistema del patronato regio concesso dalla Santa Sede alle monarchie iberiche, le quali detenevano, ancora agli inizi del XVII secolo, i possedimenti coloniali più vasti nel mondo extraeuropeo sotto l'unica corona asburgica. Infine, il ruolo degli ordini era decisivo anche in Europa, sui confini e oltre della divisione confessionale verso settentrione e nel mondo complesso della parte orientale del Vecchio Continente e del Levante e l'Asia Minore, tra ortodossia, islam e *enclaves* di cattolicesimo unito a Roma pur nella diversità di fondamenti teologici, di riti e di pratiche liturgiche[1].

I rapporti della Congregazione de Propaganda Fide con la complessa galassia di ordini regolari, di più o meno recente formazione e, in diversa misura, riformatisi al loro interno nel senso di un maggior impegno nell'azione apostolica, furono di conseguenza strettissimi e non univoci, non riducendosi al solo tentativo da parte di Propaganda di mettere sotto controllo gli ordini stessi, ma manifestandosi anche in termini positivi di collaborazione tra questi e la Congregazione. Sembra quindi importante porsi la questione degli effetti che la sovrapposizione di una tale struttura fondata al centro del potere pontificio ebbe sul governo del sistema missionario fondato sugli ordini e i rapporti e le situazioni di conflittualità che ne derivarono a vari livelli.

[1] B. Heyberger, *Missions, modernes, XVIe-XVIIIe siècles* in *Dictionnaire de la Papauté*, éd. Ph. Lévillain, Paris, Fayard, 1994, pp. 1115-1120 e G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla. Storia d'Italia. Annali 16*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 479-518.

1. *Missioni, ruolo apostolico del pontefice e ordini religiosi: una lunga storia.*

Per inquadrare questo complesso rapporto, occorre rammentare l'atteggiamento assunto specificamente dagli ordini nel lungo e faticoso processo di costituzione di un organismo missionario centrale, iniziato fin dagli anni immediatamente successivi al Concilio di Trento e sviluppatosi fino all'inizio del XVII secolo, di cui si è già parlato nella prima parte di questo volume. Va preliminarmente ricordato come gli ordini regolari avessero costituito la controparte dell'autorità pontificia rispetto ai compiti di evangelizzazione della Chiesa nel lunghissimo periodo, in particolare dallo sviluppo delle missioni degli ordini mendicanti che caratterizzò il XIII e il XIV secolo e che raggiunse varie parti del mondo allora conosciuto, collegandosi in modo controverso alle spinte alla Crociata in Terra Santa, ma anche avventurandosi anche verso popolazioni ignote nell'Oriente europeo e poi verso l'impero mongolo giungendo fino in Cina.

In quel periodo la figura del papa era dominante in queste imprese apostoliche che spesso avevano anche il carattere di ambascerie diplomatiche svolte in nome del pontefice nella prospettiva di ottenere la conversione del re che avrebbe portato a quella dell'intero popolo. La missione medievale realizzò un suo proprio modello che trovò applicazione tra spinte alla guerra santa e all'occupazione territoriale delle contrade da riscattare all'Islam e aneliti provvidenzialistici volti al raggiungimento della conversione di tutti i popoli che ritroviamo, anche all'inizio del XVI secolo, nella prima fase dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo, nella quale erano ancora gli ordini mendicanti a svolgere il ruolo di protagonisti. Tra questi due momenti significativi dell'azione missionaria, legati alle fasi storiche di espansione dell'Europa cristiana, vi fu la profonda frattura determinata dalla secolare crisi del papato all'epoca della cosiddetta cattività avignonese (1309-1377) e del Grande Scisma (1378-1417), alla quale si unì la chiusura degli accessi a Oriente con la fine del XIV secolo[2].

[2] Sulle missioni medievali degli ordini mendicanti cfr. J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge*, Rome, EFR, 1998²; B. Z. Kedar, *Crociata e missione. L'Europa incontro a l'Islam*, Roma, Jouvence, 1991 (ed. orig. 1984); L. Codignola – G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen-Age au XVIIe siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, in *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle / Cultural Transfer, America and Europe: 500 Years of Interculturation*, a cura di L. Turgeon – D. Delâge – R. Ouellet, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 489-512; F. E. Reichert, *Incontri con la Cina*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1997 (ediz. originale 1992); C. Delacroix-Besnier, *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècle*, Rome, EFR, 1997 e gli atti dei convegni organizzati dalla Società internazionale di Studi francescani, *Espansione del francescanesimo tra Occidente ed Oriente nel secolo XIII*, Assisi, Società internazionale di Studi francescani, 1979 e *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2001. [Cfr. anche J. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the Non-Christian World 1250-1550*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979; Id., *Canon Law, the Expansions of Europe and World Order*, Ashgate, Variorum Reprints, 1998; Th. Tanase, *«Jusqu'aux limites du monde». La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christoph Colomb*, Rome, EFR, 2013 e in una prospettiva storiografica francescana di durata secolare, G. Buffon, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma, Antonianum, 2014].

La crisi temporale e spirituale del papato, con il ripiegamento di esso in una dimensione «italiana», provocò l'affidamento alle corone, tramite concordati, di maggiori responsabilità in materia religiosa. Nella penisola iberica, prima nella fase della *Reconquista* e poi in quella dell'espansione negli altri continenti, le monarchie si assunsero – in virtù delle bolle che sancivano il loro diritto di patronato sulle istituzioni ecclesiastiche nei territori conquistati o da conquistare – l'impegno della diffusione della fede, l'invio e il mantenimento di missionari, il controllo sulla fondazione di diocesi e sulla nomina dei vescovi, la riscossione delle decime[3].

Per gli ordini religiosi, nei quali la spinta all'apostolato riceveva rinnovati impulsi da periodici movimenti di riforma interna, lo sforzo missionario si inserì in un nuovo contesto nel quale la figura del papa, pur presente come vertice supremo della Chiesa di Roma, restava però lontana. All'inizio dell'età moderna, infatti, essi ebbero come interlocutori soprattutto i monarchi cattolici che perseguivano i propri progetti espansionistici, territoriali e commerciali e, al contempo, religiosi, sulla base del patronato regio nei termini qui sopra accennati. La divisione che, con le note bolle del 1493, lo stesso pontefice, il valenciano Alessandro VI Borgia, fece dell'orbe terracqueo tra la monarchia spagnola e quella portoghese finì con l'assegnare ad esse una responsabilità «universale» della presenza della Chiesa cattolica nel mondo, responsabilità che tali sovrani, in particolare quelli spagnoli, sentirono come un'investitura irrevocabile e che fu portatrice di aspre controversie con la stessa Sede apostolica[4]. Nel periodo intercorso tra la scoperta

[3] Sull'origine del patronato cfr. per la Spagna Ch. Hermann, *L'Eglise d'Espagne sous le Patronage (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, Casa de Velasquez, 1988 e per il Portogallo, R. Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême Orient*, Paris, Cerf, 2003.

[4] All'interno di una vasta bibliografia cfr. A. de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Università Gregoriana, 1958 e, per uno sguardo di sintesi, G. Pizzorusso – M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale americana*, in *Felipe II (1527-1598) Europa y la Monarquía Católica*, vol. III, *Inquisición religión y confesionalismo*, a cura di J. Martínez Millán, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 321-340. [Sull'universalismo della monarchia

dell'America e la Riforma di Martin Lutero, che segnò un epocale mutamento nella dimensione spaziale della cristianità, gli ordini religiosi recuperarono lo slancio apostolico che, tuttavia, il papato sembrò sottovalutare o addirittura ignorare, non raccogliendo gli auspici per una guida diretta dell'apostolato nelle nuove terre contenuti nel *Libellus* indirizzato al papa Leone X dai camaldolesi Tommaso Quirini e Vincenzo Giustiniani (in religione, significativamente, Pietro e Paolo) e tralasciando la trattazione del tema in occasione del Concilio di Trento[5].

In quel periodo, invece, alcuni ordini religiosi si mostrarono molto sensibili alle possibilità di allargare il gregge di Cristo. Come già accennato, i mendicanti nelle correnti legate all'Osservanza s'impegnarono nell'evangelizzazione delle nuove terre raggiunte dagli europei. Inoltre sorsero nuove famiglie religiose che, con modalità e tempi molto diversi, furono anche protagoniste del rilancio dell'attività apostolica dell'età della Controriforma, dai teatini (1524) ai cappuccini (1525, anche se l'istituzione fu approvata nel 1528), dai barnabiti (1530, istituto approvato nel 1533) ai gesuiti (1540), ai carmelitani con la riforma teresiana[6]. La delega del papa alle monarchie, cui

spagnola F. Bosbach, *Monarchia universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 1998 (orig. 1988) in una prospettiva culturale, cfr. J. M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton UP, 1997 e S. Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, [s.l.], Editions de la Martinière, 2004].

[5] A. Prosperi, *America e Apocalisse. Note sulla "Conquista spirituale" del Nuovo Mondo*, «Critica storica», XIII (1976), pp. 1-61; P. Prodi, *Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la "conquista spirituale" dell'America*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, p. 267-293; Società internazionale di studi francescani, *Diffusione del Francescanesimo nelle Americhe*, Assisi, Università di Perugia – Centro di Studi francescani, 1984; A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1992, 2, pp. 189-220; F. Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma, Viella, 2007. Cfr. anche Codignola – Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources*; A. Prosperi, *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 152-157. [Questo non significa che il «paradigma tridentino» non abbia costituito per le missioni, e quindi per gli ordini regolari missionari, un quadro teologico-normativo in cui inserirsi, spesso con difficoltà rispetto alla situazione precedente, cfr. il libro collettivo *Trento and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, a cura di M. Catto e A. Prosperi, Turnhout, Brepols, 2017, soprattutto le osservazioni critiche di G. Marcocci, *Missionari contro il Concilio: la resistenza ai decreti tridentini negli imperi iberici di età moderna*, pp. 461-477, in particolare pp. 465-474 e i vari casi presentati nella sezione *Trent Out of Europe*, pp. 423-598) relativi all'America spagnola e portoghese (L. Martinez Ferrer, E. Sales Sousa, C. Ferlan), alla Cina (M. Catto), all'India (S. Pavone, I.G. Zupanov) e al mondo islamico (I. Manova)].

[6] In generale F. Rurale, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008. Sui singoli ordini la bibliografia recente è in continua crescita pur se, tranne

si è accennato, incanalò lo slancio missionario degli ordini nei termini indicati del patronato. Questo comportava una limitazione dell'autonomia di questi ultimi nello svolgimento dell'azione apostolica: ad esempio, l'autorità statale poteva essere restia o più spesso decisamente contraria ad accettare la presenza di religiosi stranieri tra i missionari destinati alle proprie colonie. Ciò costituiva un condizionamento al carattere internazionale di ordini quali, ad esempio, i gesuiti. In generale, il controllo dello stato nell'ambito ecclesiastico determinava uno stretto coinvolgimento del clero negli aspetti politico-militari dell'espansione coloniale[7].

Tuttavia, l'idea del primato spirituale del pontefice e del suo ruolo centrale nell'apostolato non era stata mai completamente dimenticata[8]. Proprio la Compagnia di Gesù, che aveva posto l'apostolato come impegno prioritario, si era collegata direttamente all'autorità spirituale del papa con il «quar-

il caso dei gesuiti, in generale il tema missionario non è stato molto sviluppato, continuando ad essere considerato un tema specialistico e quindi è difficile che esso venga inserito in modo omogeneo nelle trattazioni di storia dell'ordine, di cui pure fa parte, venendo invece trattato in capitoli specifici di solito strutturati geograficamente. È vero che lo stesso atteggiamento si ritrova all'inverso negli specialisti di storia delle missioni che non sempre sono attenti a quanto accade all'interno degli ordini che imprimono una svolta missionaria alla loro attività, in particolare nelle fasi di riforma spirituale interna e di divisione nelle varie denominazioni: osservanti, recolletti, scalzi, per le quali l'azione apostolica prende un ruolo importante. Ma questa dicotomia storiografica comincia a essere superata in molte analisi della identità dell'ordine che risulta sovente non univoca e comprendente anche l'apostolato, come si riscontra in molte fasi del progressivo impegno pontificio per le missioni, cfr. *supra* il cap. I/1.

[7] Sul patronato spagnolo, in particolare in rapporto a Roma, cfr. i saggi contenuti nella raccolta di P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, I. La epoca del Real Patronato 1493-1800*, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959; e inoltre A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato*; W.E. Shiels, *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*, Chicago, Loyola UP, 1961; E. García Hernán, *La Curia Romana, Felipe II y Sixto V*, «Hispania Sacra», XLVI (1994), pp. 631-649; Pizzorusso – Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale americana*, pp. 325-332 e Idd., *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di M. Sanfilippo – A. Koller – G. Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004, pp. 73-118; G. Pizzorusso, *Nuovo mondo cattolico: chiese coloniali, chiese missionarie, chiese locali (XVI-XIX secolo)*, in *Il papato e le chiese locali. Studi - The Papacy and the Local Churches. Studies*, a cura di / edited by P. Tusor – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2014, p. 205-255; B. Albani – G. Pizzorusso, *Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede*, in *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano Berlin 2016*, ed. Th. Duve, Madrid, Editorial Dykinson, 2017, vol. I, pp. 519-544. Cfr. anche *supra* i capp. I/1, II/3, III/1, III/2.

[8] Pur cambiando nel tempo, K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.

to voto», per il quale i gesuiti si mettevano a disposizione del pontefice per esser inviati in missione in qualsiasi parte del mondo. A cavallo della metà del XVI secolo, però, l'attenzione della Santa Sede era soprattutto concentrata nella lotta all'eresia e su questo tema venivano mobilitate risorse e stabilite istituzioni come la Congregazione dell'Inquisizione, fondata nel 1542. Nella seconda metà del secolo, man mano che il timore nei confronti dell'eresia si riduceva e si consolidava la suddivisione confessionale dell'Europa, si ebbe una ripresa della partecipazione attiva del papa alla gestione dell'apostolato. Tale ripresa si basava anche sull'idea, che andava prendendo piede in particolare nella Compagnia di Gesù, che l'azione missionaria fosse uno strumento da utilizzare a tutto campo, sia verso le popolazioni pagane dei territori più sperduti, sia anche per la riconquista dei territori europei caduti nell'eresia, sia per tentare una ricomposizione dello scisma orientale, sia infine per agire con maggior energia in ampie aree del cattolicesimo dove registrava la diffusione di superstizione e ignoranza religiosa. Presso gli stessi gesuiti e poi anche all'esterno della Compagnia si consolidava sempre più l'idea della maggiore efficacia del metodo apostolico rispetto a quello inquisitoriale per svolgere una profonda azione di ricristianizzazione dell'Europa e di conversione dei nuovi popoli del mondo intero[9].

Abbiamo ricostruito nella prima parte del capitolo il lungo processo che ha portato al recupero da parte del papa della giurisdizione sulle missioni attraverso un'istituzione centrale della Curia romana. Questo processo ebbe anche il significato di limitare i privilegi degli ordini, alcuni dei quali tuttavia seppero ben difendersi, ma esso vide anche protagonisti attivi gli ordini stessi, soprattutto quando alcuni di essi si ponevano come protagonisti dello slancio apostolico. I primi progetti di rilancio della responsabilità apostolica del papa vedono protagonisti i gesuiti (a volte associati a secolari) con Juan de

[9] A. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-180 e Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 551-684; sulle prospettive missionarie all'interno della Compagnia di Gesù la bibliografia è enorme. Oltre a quanto indicato *supra* nel cap. I/1 cfr. Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes, *Politiques missionnaires sous le pontificat del Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558*, «MEFRIM», CXI (1999), pp. 277-344 e *Missions religieuses modernes «Notre lieu est le monde»*, éds. P.-A. Fabre – B. Vincent, Rome, EFR, 2007 cui sono seguiti monografie e studi collettivi che hanno segnato la carriera scientifica dei membri del gruppo di ricerca fino ad oggi. Ad essi si è aggiunta una nuova generazione di specialisti cfr. il testo collettivo *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna fra storia e storiografia*, a cura di M. Catto – G. Mongini – S. Mostaccio, Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 2010, e i saggi contenuti nel recente *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. G. Zupanov, New York, Oxford UP, 2019.

Polanco al tempo di Paolo IV, il generale Francisco de Borja all'epoca di Pio V, poi Giovanni Domenico Traiani all'epoca di Gregorio XIII, infine Antonio Possevino con il secolare Jean de Vendeville con lo stesso papa Gregorio e i suoi successori fino a Clemente VIII. Ma durante il generalato di Claudio Acquaviva la situazione cambiò. Gli ordini missionari si moltiplicavano, mentre la Compagnia di Gesù viveva un passaggio difficile di divisione interna. Tra i pontificati di Clemente VIII e di Paolo V vennero alla ribalta altri ordini, che avevano sperimentato fasi di riforma interna che spingevano verso l'apostolato, dai teatini agli agostiniani e soprattutto i carmelitani scalzi, tra i quali si annoverano teorici del ruolo pontificio nella missione come Jerónimo Gracián o Tomás de Jesús. Infine sorsero nuovi ordini nei quali tra varie istanze riformatrici emerge anche quella missionaria patrocinata da figure come Giovanni Leonardi, fondatore dei chierici regolari della Madre di Dio, legato all'ambiente oratoriano, oppure anche il gesuita «scomodo», giunto a Milano dal Perù, Martìn de Funes, inviso a Acquaviva[10].

In conclusione, la fondazione di Propaganda nel 1622 aveva dietro di sé questo lungo *background* nel segno del primato spirituale del papa. La Congregazione nasceva e si affermava come organismo burocratico anche a seguito di impulsi verso l'apostolato, manifestatisi periodicamente sulla spinta di aneliti di riforma spirituale, che attraversavano da decenni i vari ordini regolari, spesso depositari di un'antica tradizione missionaria e che comunque godevano di diritti e privilegi per l'esercizio dell'azione evangelizzatrice rilasciati dalla Sede apostolica. Sintetizzando al massimo le caratteristiche dell'azione di Propaganda, possiamo dire che essa intendeva assumere un doppio ruolo nel suo impegno sulle missioni, anche in rapporto agli ordini. Da un lato, vi era una funzione eminentemente giurisdizionale, tipica di un organo della burocrazia romana, che consisteva nella raccolta di informazioni sulle missioni esistenti e su quelle progettate (una funzione importantissima che assorbiva la maggior parte del lavoro della burocrazia della Congregazione e che si svolgeva attraverso i nunzi, gli stessi missionari e altri informatori, ma che richiedeva anche un contatto assiduo con i vertici delle varie famiglie dei regolari), nella ratifica della nomina dei missionari, scelti all'interno degli ordini di appartenenza e nell'imponente attività decisionale relativa alle varie istanze e controversie che giungevano da parte dei missionari stessi. Dall'altro lato, Propaganda espresse e tentò di applicare alcuni progetti destinati a rinnovare la metodologia e l'organizzazione dello sforzo apostolico, progetti che non di rado erano ispirati al pensiero missionario precedentemente

[10] Rinvio alla bibliografia dei capp. *infra* I/1 e 2.

elaborato all'interno degli ordini religiosi, oppure erano concepiti in contrapposizione rispetto a questi ultimi, come – ad esempio – quello relativo allo sviluppo di un clero missionario secolare e, in particolare, a un clero ed episcopato indigeni. Il dicastero aveva quindi un suo programma, una sua «politica» missionaria che si esprimeva sia attraverso la sua attività decisionale, sia attraverso progetti, spesso messi per scritto in documenti interni alla propria burocrazia, che venivano costantemente recuperati come base d'appoggio per l'attività deliberativa.

Nel corso del XVII secolo e, in particolare, nei primi decenni successivi alla fondazione di Propaganda, questi due aspetti, giurisdizionale e politico, della sua azione furono portati avanti con particolare decisione nello sforzo di imporre l'autorità superiore del nuovo organismo nel panorama missionario caratterizzato, come si è detto, dal ruolo attivo degli ordini religiosi. In questo nuovo contesto le occasioni di conflittualità riguardanti gli ordini nell'intero panorama missionario furono numerose e costanti nel tempo e le numerose istanze scritte riempivano l'archivio della Congregazione. Nel 1673 Propaganda rispondeva con un rifiuto alla richiesta presentata dal maestro generale dei domenicani, Giovanni Tommaso Roccaberti, di avere copia di alcuni documenti relative alle missioni del suo ordine «perché contengono molte querele contro i gesuiti, capuccini, carmelitani, et altre religioni, contro i preti, contro i Governatori di quelle Provincie, e contro i medesimi superiori di quelli domenicani, accusati di poco zelo per le missioni, e se si publicassero sarebbero di poco honore alla religione, e di poca edificatione al mondo»[11]. Del resto, in quell'anno Propaganda, che già aveva inviato ai superiori degli ordini un decreto in proposito il 28 febbraio, ottenne dal papa Clemente X l'emanazione di un breve (*Creditae Nobis*, 6 aprile 1673) che ribadiva la proibizione di pubblicare libri sulle missioni senza l'approvazione della Congregazione, come essa aveva già proclamato nel 1655, un atto di forte controllo sulle pubblicazioni missionarie di cui i regolari erano molto spesso gli autori[12].

Per comodità di sintesi potremmo raggruppare in tre distinte categorie l'insieme di questa conflittualità che tocca il mondo dei regolari impegnati nell'apostolato in rapporto con Propaganda. La prima comprende i rapporti che si stabiliscono tra i vari ordini e la Congregazione e le relative controversie che sorgono e li contrappongono. La seconda attiene ai conflitti tra le

[11] APF, *Acta*, vol. 43 (1673), ff. 115v-116r, citato da C. R. Fish, *Guide for the Material for American History in Roman and Other Italian Archives*, Washington, The Carnegie Institution, 1911, pp. 119-120.

[12] J. Metzler, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in *Memoria Rerum*, I/I, pp. 281-282.

singole famiglie di regolari su temi missionari che coinvolgono la Congregazione come organo decisionale o che seguono a interventi della stessa. La terza include i conflitti interni ai singoli ordini (ad esempio tra province o tra i vertici e le province) su istanze relative alla giurisdizione di Propaganda. Intorno alle medesime categorie, può verificarsi una sovrapposizione di vari livelli di conflitto e, pertanto, questa suddivisione ha un valore soprattutto orientativo ai fini di una ricerca sul tema della complessa storia del rapporto tra Propaganda e gli ordini che resta ancora in gran parte da fare, non solo mediante nuove indagini archivistiche impostate a un approccio complessivo al tema, ma anche attraverso l'utilizzo della storiografia missionaria, un *mare magnum* all'interno del quale rari sono stati i momenti di sintesi e di comparazione, prevalendo piuttosto un approccio alle vicende dei singoli ordini visti come compartimenti stagni, anche quando agivano in terre di missione condivise con altri regolari. Tale storiografia, che ha una lunghissima tradizione da aggiornare costantemente con la *Bibliographia missionaria*[13], nonché mediante le bibliografie relative ai singoli ordini[14], offre studi o sui rapporti complessivi tra questi ultimi e Propaganda[15], o sull'azione

[13] Iniziata nel 1925 e conclusa con il volume LXXVIII del 2014 la bibliografia è stata curata dai responsabili della Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana dove è stata raccolta la Biblioteca missionaria di Propaganda (con un importante prelievo di 1158 volumi di pregio avvenuto nel 1907 a vantaggio della Biblioteca Apostolica Vaticana), cfr. J. Metzler, *The Pontifical Missionary Library "de Propaganda Fide"*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXI (1968), pp. 347-360.

[14] Come quella annessa all'«Archivum Historicum Societatis Iesu» oppure la *Bibliographia franciscana*, supplemento della rivista «Collectanea franciscana» dell'Istituto storico dei Cappuccini, per citare due ordini fortemente impegnati nelle missioni dell'età moderna. Esistono anche testi bibliografici specifici per singoli ordini quali la *Biobibliographia missionaria OCD* di Ambrogio da Santa Teresa, Roma, apud Curiam Generalitiam, 1940, per i carmelitani scalzi, strumenti ovviamente bisognosi di aggiornamento, ma utili per recuperare studi e soprattutto edizioni di documenti spesso dispersi in archivi decentrati.

[15] La letteratura specifica è composta da studi di carattere disomogeneo, da quadri di sintesi sui rapporti istituzionali a regesti di documentazione. Per fare solo qualche esempio per ciascun ordine all'interno di una vastissima scelta si veda: per i carmelitani scalzi Florencio del Niño Jesus, *La Orden de Santa Teresa, la Fundacion de la Propaganda Fide y las Misiones Carmelitanas*, Madrid, Establecimiento Tipografico Nieto y Compañia, 1923; S. Giordano, *L'espansione dei Carmelitani scalzi in Europa e in Asia*, «Quaderni Franzoniani», IX (1996), pp. 669-686; Id., *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina*, Roma, Teresianum, 1991; per i cappuccini G. Pizzorusso, *Propaganda Fide e gli Ordini religiosi nel XVII secolo. Note di ricerca con particolare riferimento ai Cappuccini*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p. 309-334; per gli scolopi, G. Santha, *Sacra Congregatio de Propaganda Fide et Scholae Piae in quinquennio 1644-1648*, «Ephemerides calasanctianae», XXIX (1960),

di uno o più di essi in un determinato territorio di missione analizzata nel contesto dei rapporti istituzionali con la Congregazione[16], ma manca anco-

pp. 111-132 e *Epistulae ad S. Iosephum Calasanctium ex Europa centrali, 1625-1648*, Romae, Editiones Calasactianae, 1969; per i teatini C. De Rosa, *I Teatini e le origini del Collegio Urbano di Propaganda Fide*, «Regnum Dei», IV (1948), pp. 277-304; per i domenicani H. Fenning, *The Dominicans and Propaganda Fide, 1622-1668. A Catalogue of the First Series of the "Scritture Riferite nelle Congregazioni Generali"*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLI (1971), pp. 241-323 e XLIII (1973), pp. 137-213; per gli agostiniani, C. Alonso, *Los Agustinos y Propaganda Fide durante el primer bienio (1622-1623). Documentos ineditos*, «Analecta augustiniana», XXXVIII (1975), pp. 339-359; per i francescani, B. Morariu, *Le missioni dei frati minori conventuali nella prima metà del sec. XVII da un documento ufficiale inedito (a. 1657)*, «Miscellanea Franciscana», XLVI (1946), pp. 294-314; G. Odoardi, *I frati minori conventuali e Propaganda Fide nel 350° della S. Congregazione 1622-1972*, «Miscellanea Franciscana», LXXIII (1973), pp. 137-157. Infine, per i difficili rapporti con la Compagnia di Gesù, L. Lopetegui, *La Sagrada Congregación en la supresión y restablecimiento de la Compañia de Jesús*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 153-179, che riguarda soprattutto il XVIII secolo ma contiene utili osservazioni generali, e L. Campeau, *Les initiatives de la S. Congrégation en faveur de la Nouvelle-France*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 727-795. Sui gesuiti rimando a *infra* capp. IV/ 3 e 4.

[16] Questo approccio di studio è molto più frequentato, a dimostrazione della netta, e comprensibile, prevalenza negli studi missionari di una impostazione di tipo monografico su specifici luoghi di missione, anziché di carattere istituzionale o sintetico-comparativo tra missioni diverse. Tuttavia, in alcuni studi monografici emerge un'approfondita conoscenza dei meccanismi istituzionali del rapporto tra ordini e Congregazione che risalta particolarmente per quelle zone geografiche caratterizzate dalla compresenza di una pluralità di ordini. Limitandoci a qualche esempio, si può citare, oltre al classico studio di H. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise, Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 tomi, Paris, Bloud et Gay, 1943-1948, che resta una miniera di notizie e di riferimenti documentari; la tesi di dottorato di B. Dompnier, *Missions de l'intérieur et réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVIIe siècle*, Paris, Université de Paris-I, 1981; L. Codignola, *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome, 1622-1799*, Ottawa, Archives Nationales du Canada, 1991 (on line: https://ustpaul.ca/fr/chaires-de-recherche-en-histoire-religieuse-du-canada-les-archives-du-vatican-et-le-canada-historique-du-projet_6078_966.htm); B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, École Française de Rome, 1994; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Roma, EFR, 1995; *Relationes Missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, ed. I. G. Tóth, Roma-Budapest, Academia Hungariae in Roma, 1994 e Id., *Politique et religion dans l'Hongrie du XVIIe siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Paris, Champion-Slatkine, 2004; A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane 1572-1647*, Rome-Budapest, s.e., 2007; Id. *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Rome, Viella, 2019; D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003; L. Binz, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople 1650-1760: Between local and religious culture and confessional determination*, tesi di dottorato Istituto Universitario Europeo, Fiesole, 2013; Ch. Windler, *Missionare in Persien: Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*, Köln, Bölhau, 2018; E. Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion, in Late Imperial China*, Cambridge-London, Harvard University Asia Center, 2009; C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, EFR, 2019.

ra uno sforzo di sintesi che si ponga dal punto di vista del dicastero romano, se si escludono alcuni contributi alla grande opera collettiva sulla *Memoria Rerum* di Propaganda, curata da Josef Metzler ormai quasi cinquant'anni orsono, che resta ancora un ineludibile e fecondo punto di partenza per ogni ricerca sulla Congregazione[17].

2. *La conflittualità tra Propaganda e gli ordini.*

L'analisi della conflittualità tra Propaganda e gli ordini missionari – il primo dei tre punti che abbiamo enucleato – si inserisce nel rapporto che si instaura tra la Congregazione e le curie generalizie fin dai primi mesi di attività di essa, allorché fu inviata a tutti i superiori generali una lettera circolare nella quale si richiedeva un aggiornamento sulle missioni in corso di attuazione da parte dei vari ordini[18]. Per Propaganda lo scopo di queste inchieste era duplice. Da un lato si trattava di assumere informazioni sull'attività precedente[19] in una prospettiva di continuità con il passato. Dall'altro lato si cercava di ricevere il riconoscimento della propria superiore giurisdizione sull'attività missionaria degli ordini. Tale giurisdizione si concretizzava nella formale autorizzazione alla fondazione delle singole missioni e nell'esame dell'idoneità dei missionari che, selezionati dai superiori degli ordini, dovevano ricevere da Propaganda le lettere commendatizie (le cosiddette «patenti») e le facoltà apostoliche (i poteri spirituali di cui il missionario poteva legittimamente disporre nei vari territori di missione) il cui rilascio era subordinato all'approvazione del Sant'Uffizio. Questo passaggio valutativo da parte delle Congregazioni pontificie costituiva una limitazione dell'autonomia degli

[17] Cfr. in particolare per il XVII secolo, i saggi di R. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464 e gli accenni all'atteggiamento del primo segretario di Propaganda, Francesco Ingoli in J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione (1578-1649)*, in Ingoli, *Relazione*, pp. 293-332 (ediz. originale in tedesco *Francesco Ingoli, des erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 197-243) e i saggi di inquadramento generale dello stesso J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)* e *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in *Memoria Rerum*, I/1 rispettivamente pp. 146-195 e 244-304.

[18] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 5rv.

[19] Le informazioni furono richieste anche attraverso lettere circolari ai nunzi e ai vescovi, Metzler, *Orientation*, p. 149.

ordini e un costante fattore d'intervento in una questione centrale della 'gestione' interna degli ordini stessi: il reclutamento del personale missionario. Questo punto era considerato da Propaganda uno snodo essenziale per il miglioramento dei risultati dell'evangelizzazione, non solo in una prospettiva di affermazione della propria giurisdizione, ma anche per la soluzione di aspetti negativi come ad esempio l'invio da parte dei superiori degli ordini di membri indisciplinati allo scopo di allontanarli dai conventi di origine, senza tener conto delle loro competenze, *in primis* nelle lingue e nelle controversie, che costituivano due elementi della preparazione del missionario alle quali Propaganda dava la massima importanza, mostrando così come, per gli stessi superiori, le missioni non fossero un'attività di prestigio per l'ordine e per la valorizzazione del ministero, ma al contrario un'occasione per liberarsi di religiosi scomodi. Nel 1631, in un rapporto destinato al Sant'Uffizio e relativo al coordinamento tra quest'ultimo e Propaganda per il rilascio delle facoltà, il segretario Francesco Ingoli riconosceva che i superiori degli ordini erano i soli a conoscere adeguatamente i religiosi e a poter decidere chi doveva partire in missione, anche se avevano la tendenza a non mandare i soggetti migliori per non sguarnire i conventi di clero capace e efficiente. In questo modo c'era il rischio che venisse inviato soltanto chi insisteva particolarmente, fosse o meno adatto per l'apostolato, oppure chi, senza particolare vocazione, venisse scelto dal superiore pur di rispondere alle richieste di Propaganda. Ingoli, però, riconosceva che, nell'insieme, il sistema aveva funzionato e registrava sono pochi casi di elementi che avessero mostrato un esito totalmente fallimentare. Inoltre, molto realisticamente, riconosceva che non c'erano alternative e che senza i membri degli ordini regolari la stessa Congregazione avrebbe dovuto addirittura cessare la propria attività[20]. Si

[20] AAV, *Fondo Borghese*, ser. I, vol. 469-474, ff. 112r-115, «Considerationi intorno all'approvatione de missionari del secretario Ingoli mandati alli 17 dicembre 1631 alla Congregatione del S.to Uffizio mentre quella trattava di far che li missionarij s'essaminassero prima che si spedissero le patenti». Sui modi del reclutamento missionario, un tema di evidente interesse in una prospettiva di studi comparativi sugli ordini, si è concentrata l'attenzione degli studiosi della Compagnia di Gesù, grazie anche all'utilizzo di una documentazione specifica dell'ordine ignaziano, quali i *Catalogi* e le *Litterae indipetae*, utili a un'analisi prosopografica del personale impegnato nell'apostolato; a titolo di esempio, cfr. G. Pizzorusso, *Le choix indifférent: mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle*, «MEFRIM», CIX (1997), pp. 881-894; A. Maldavski, *Quitter l'Europe pour l'Amérique. Mode d'emploi d'une quête missionnaire*, «Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris», LXXXIV (2002), pp. 153-172 e i contributi di Ead., *Administrer les vocations missionnaires. Les Indipetae et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle* e di Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Élection et vocation: le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIe siècle*, in *Missions religieuses modernes «Notre lieu est le monde»*, éds. P.-A. Fabre – B. Vincent, Rome, EFR, 2007, rispettivamente pp. 45-70 e 21-43; cfr. inoltre M. Batllori, *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1960, pp. 84-89; D. Deslandres, *Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique*, «MEFRIM», CIX (1997), 2, pp. 522-524 e 538 (ora assorbito in Ead., *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003, pp. 46-49 e note); A. Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le Indipetae e il sacrificio nella "Vigna del Signore"*, «Archivio per la Storia della Pietà», XIII (2000), pp. 110-191; G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001. [Lo studio delle indipete o il loro utilizzo negli studi sui gesuiti, in particolare rispetto alla ricostruzione biografica, alla motivazione vocazionale e alla politica di reclutamento della Compagnia si è esteso a dismisura arrivando fino alla documentazione del XX secolo, cfr., ad esempio, A. Maldavsky, *Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico*, «Relaciones Estudios de Historia y Sociedad», CXXXII (2012), pp. 147-181 e *L'ardentissima brama' delle missioni. Nuove fonti per la storia della Compagnia di Gesù tra Otto e Novecento: percorsi di ricerca nelle lettere indipetae*, a cura di G. Mongini – E. Colombo, numero monografico collettivo di «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXXVIII (2016), pp. 7-149; C. Russell, *Becoming «Indians»: The Jesuit Missionary Path from Italy to Asia*, «Renaissance and Reformation», XLIII (2020), 1, pp. 9-50 e il volume collettivo, *Litterae Indipetae. Una fonte lunga cinque secoli*, a cura di G. Imbruglia – P. A. Fabre – G. Mongini in preparazione per le edizioni dell'IHSI].

cercò comunque di migliorare il controllo della selezione dei religiosi. Dopo il primo decennio nel quale Propaganda si limitava a registrare le informazioni provenienti dalle curie degli ordini, il 3 febbraio 1632 fu emanato un decreto relativo alle indagini da farsi sui religiosi sia a Roma, sia da parte dei nunzi, per verificare la loro capacità ad affrontare le necessità dei luoghi e dei compiti che li attendevano. L'esito di questo provvedimento fu comunque insoddisfacente e dimostrò come non tutti gli ordini, pur avendo inizialmente mostrato la disponibilità a collaborare con la Congregazione, si sottomettessero effettivamente alla giurisdizione della stessa, preferendo seguire i vecchi metodi di autorizzazione pontificia, rivolgendosi, ad esempio, direttamente al Sant'Uffizio oppure al cardinale protettore dell'ordine o del territorio di missione[21].

Il problema, però, si allargava dalla specifica questione del reclutamento del personale missionario a quella delle facoltà relative all'attività apostolica

[21] APF, *Acta*, vol. 8, ff. 3 e 15 e Moya, *Hacia una participación*, pp. 443-444. Abbiamo citato il caso delle facoltà per la missione domenicana alle Antille rilasciate dal Sant'Uffizio all'insaputa di Propaganda, cfr. *supra* il cap. II/ 4. Negli anni 1640 per protestare contro le ingiustizie subite dall'autorità civile del governatore Lord Baltimore (Cecil Calvert, secondo barone Baltimore) e chiedere facoltà più estese, i gesuiti del Maryland, ordine che non aveva il cardinale protettore, si indirizzarono ad Antonio Barberini, protettore di Inghilterra, ACDF, *ASO, St. St.*, D 4-a, ff. 727r-748v, in particolare ff. 740r-741v.

che gli ordini avevano ricevuto in passato, soprattutto nel corso del secolo XVI, ma anche in epoche più remote. Nel suo rapporto del 1631 Ingoli evidenziava il fatto che tali facoltà avevano reso di fatto incontrollabile il comportamento dei missionari che si approfittavano della situazione, come era accaduto in Olanda e in Irlanda, nella raccolta di elemosine: «degli abusi dell'Indie poi ci sono relationi che non finirei mai di raccontarli», concludeva amareggiato il segretario, che tuttavia, in linea con il suo carattere battagliero, traeva le conseguenti conclusioni:

è però questo negotio delle missioni che fanno li Regolari, in vigor delle loro facoltà, degno di matura considerazione e di qualche provisione: perché in questa maniera non camina bene e può col tempo dare impedimento alle missioni della Sacra Congregatione, le quali in alcuna Religione non si possono fare perché li loro superiori non vogliono che li loro Religiosi habbino da quella dependenza e so un caso o due che alcuni Religiosi fatti missionari con la patente della Congregatione non hanno potuto servirsene per [causa] de loro superiori. Di più, lasciar a detti superiori far missioni senza restringerli a certo numero, non pare che convenga perché il comunicar a tanti le gran facoltà che si sono date per le missioni per via di bolle, massime per quelle dell'Indie, non può riuscir se non con disturbi de' popoli e travagli degl'ordinari, però la Sacra Congregatione alli prefetti che fa delle sue missioni sempre determina il numero dei compagni[22].

Il nodo da sciogliere stava nella difficoltà della sovrapposizione dell'autorità della Congregazione su un sistema fondato sugli ordini cui il pontefice aveva nel corso degli anni accordato facoltà valide in perpetuo o comunque rinnovabili senza controllo, che Propaganda valutava come troppo ampie e discrezionali, anche perché accresciute sulla base di esigenze specifiche poi generalizzate[23].

Un caso relativo ai regolari che sollevò numerose polemiche fu l'applicazione della cosiddetta bolla *Omnimoda* (si trattava del breve *Exponi nobis* emanato il 10 maggio 1522, un secolo prima della fondazione di Propaganda) accordata da papa Adriano VI all'imperatore Carlo V a beneficio degli ordini missionari che abbiamo spesso citato. In virtù di quel documento, essi godevano di molte facoltà e privilegi spettanti ordinariamente ai vescovi, avevano ampia libertà di azione nelle nuove terre, purché finalizzata alla conversione degli infedeli, e potevano considerarsi come rappresentanti dello stesso pontefice. Inoltre la bolla prevedeva che il giudizio sui religiosi fosse di esclusiva pertinenza dei superiori. Dopo la fondazione del dicastero missionario, il segretario Ingoli oppose varie argomentazioni all'applicazione del documento del 1522, nell'interpretazione ampia che ad esso davano gli ordini. Egli sosteneva che la bolla era stata scritta quando il numero delle diocesi nelle terre di missione era molto scarso, mentre all'inizio del XVII secolo vi erano ormai molti vescovati nelle Indie orientali e, ancor più, occidentali all'interno dei quali i missionari, secondo la stessa bolla di fondazione di Propaganda, erano tenuti a riconoscere l'autorità episcopale. Ingoli negava inoltre che l'unione dinastica delle monarchie lusitana e castigliana comportasse l'estensione dei privilegi della bolla anche ai territori lusitani. Infine Ingoli affermava che nel testo della stessa bolla era previsto che essa avrebbe avuto vigore solo finché la Santa Sede non avesse altrimenti disposto[24].

[22] AAV, *Fondo Borghese*, ser. I, vol. 469-474, ff. 113rv.

[23] A. Reuter, *De iuribus et officiis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide" noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145, cfr. p. 142.

Sulla base di tutte le difficoltà sin qui evidenziate, Propaganda ritenne legittima la politica di limitazione dei privilegi dei regolari, in particolare nei luoghi in cui esistessero ormai dei vescovi. La Congregazione cercò di definire un confine nella discrezionalità dell'uso di facoltà, delle quali fu approvata una riforma generale a seguito dei lavori di una commissione *super facultatibus missionariorum* appositamente costituita da Urbano VIII e che, al termine di lunghi lavori durati dal 1633 al 1637, stabilì alcune formule di facoltà da applicarsi in determinati casi, a seconda dei territori. Il 5 dicembre 1640 la Congregazione ribadiva solennemente la dipendenza di tutte le missioni di regolari dalla sua giurisdizione, a prescindere dai privilegi in precedenza concessi ai vari ordini religiosi[25].

Tuttavia la questione restò legata a forme di compromesso, soprattutto rispetto all'attuazione concreta di tali deliberazioni che avvenne in grado diverso a seconda degli ordini interessati. Ad esempio la Compagnia di Gesù, pur inviando a Propaganda notizie circa le proprie missioni e riconoscendone la funzione di dicastero missionario[26], difendeva la propria autonomia, basandosi soprattutto sul «quarto voto». I gesuiti non intendevano rinunciare alle facoltà ad essi garantite dai pontefici, che formavano un *corpus* che il generale Claudio Acquaviva aveva fatto stampare ancora nel 1606, facoltà

[24] Reuter, *De iuribus*, pp. 140-141; H. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise*, tomo I, pp. 73 e 89; sulla bolla cfr. *supra* i capp. II/4 e III/1 con bibliografia.

[25] APF, *Acta*, vol. 14, ff. 237r-240v; Reuter, *De iuribus*, p. 127 e 143-144. La Congregazione stabilì anche che le facoltà continuavano ad essere rilasciate dal Sant'Uffizio anche se per il tramite di Propaganda che le richiedeva e aggiungeva le sue lettere «patenti» di raccomandazione e di istruzione per i missionari, cfr. S. M. Paventi, *La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, «Studia missionalia», VII (1952), pp. 217-240.

[26] Nei mesi successivi alla fondazione di Propaganda, il generale Muzio Vitelleschi fu tra i primi a inviare un rapporto accurato sulle missioni, con particolare attenzione per quelle nei territori portoghesi, APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 17r-18r e 30r-33v.

di cui essi intendevano godere in tutte le missioni[27]. Propaganda ribatteva che tali privilegi erano stati concessi nel contesto del sistema del patronato e che quindi non potevano essere vigenti nelle nuove missioni gesuite, esterne al patronato stesso, quali, ad esempio, quelle canadesi[28]. Nel 1629 i gesuiti beneficiarono della decisione di Urbano VIII che confermò le loro facoltà con il breve *Animarum saluti*[29]. Nel 1643, quando Ingoli redasse il decreto di attuazione delle decisioni prese tre anni prima sulla scorta della riforma delle facoltà per le missioni, la Congregazione decise di sottoporlo prima al generale dei gesuiti, che era considerato lo scoglio più arduo da superare[30]. Infatti sorse una controversia che portò a un braccio di ferro di anni nel quale si adoperò a beneficio di Propaganda soprattutto il cardinale Giovanni Battista Pamphili che invano cercò di accordarsi con il generale della Compagnia di Gesù Muzio Vitelleschi. Nel 1645, quando il primo era assurto al pontificato come Innocenzo X e il secondo era morto lasciando la carica a Vincenzo Carafa, non si era ancora arrivati a nulla[31]. L'anno successivo tra Carafa e il cardinale Luigi Capponi, che in precedenza aveva minacciato la Compagnia di invalidare tutti i suoi atti relativi alle missioni, si giunse a un compromesso per il quale Propaganda dava le facoltà e le istruzioni ai missionari e il generale poteva scegliere e spostare i missionari a suo piacimento, limitandosi a comunicare i nomi dei sostituti[32]. Di fatto, questo compromesso favorì la Compagnia che continuava a usufruire dei privilegi delle Indie, senza limitazioni concrete. Questo fu il senso che di tutta questa trattativa trasse anche il successore di Carafa, Francesco Piccolomini che, nel 1650, scriveva in Giappone assicurando il provinciale che i missionari della Compagnia erano esentati dal controllo di Propaganda e che non dovevano preoccuparsi di sollecitare facoltà presso il dicastero[33]. Ancora nel 1678, all'e-

[27] *Litterae Apostolicae quibus variae facultates et indulgentiae religiosis Societatis Iesu et aliis christifidelibus in Indiarum orientalium et occidentalium provinciis conceduntur*, indicato più brevemente come *Compendium indicum*.

[28] L. Campeau, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique, *Sessions d'études*, XXXIX (1972), pp. 91-108, cfr. p. 93.

[29] Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise*, tomo I, p. 89.

[30] APF, *Acta*, vol. 15, f. 397v, congregazione particolare del 4 agosto 1643; cfr. anche Reuter, *De iuribus*, p. 144.

[31] L. Campeau, *Les initiatives de la S. Congrégation en faveur de la Nouvelle-France*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 727-795.

[32] APF, *Acta*, vol. 17, f. 229r-230v; su questo punto si veda, più distesamente, *infra* il cap. IV/4.

[33] Cfr. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise*, tomo I, pp. 89 e 232; nel corso delle polemiche presso Propaganda fu redatto un memoriale da parte di un teatino nel quale si contestava

poca delle controversie tra Propaganda e la Compagnia sulla questione dei vicari apostolici francesi in Estremo Oriente, il segretario di Propaganda Urbano Cerri accusava i gesuiti di abusare dei loro privilegi e di non dare informazioni sulla loro attività alla Congregazione[34]. Nel 1672 lo stesso Cerri era stato l'estensore di un progetto di una «constitutio perpetua» del papa mirante a colpire con scomunica (della cui assoluzione il pontefice si riservava l'esclusivo diritto) chi avesse usufruito di qualunque tipo di facoltà senza il permesso di Propaganda[35]. Come emerge dalla lettera di accompagnamento di Urbano Cerri diretta ai cardinali della Congregazione, l'intenzione sottesa a questo progetto di intervento pontificio era certamente quella di abolire tutti i vecchi privilegi che portavano «disordini che hanno confuso le missioni (...) impedendo di cogliere i frutti delle missioni che si potevano sperare per le grosse spese che in esse si erano fatte e dell'applicazione che si era usata sopra quegli affari». Per ovviare a ciò, gli era stato ordinato di buttar giù «una minuta di revocatione de' suddetti privilegi, che i cardinali avrebbero dovuto correggere e il papa emanare come perpetua costituzione», anche se il segretario, nella redazione del testo, aveva cercato in tutti i modi di «astenersi dal nome di revocatione»[36]. Pur con tante cautele, il progetto non andò in porto, a dimostrazione dell'esitazione o della difficoltà di Propaganda ad arrivare a una definitiva resa dei conti con gli ordini.

Il processo di centralizzazione delle missioni nelle mani del dicastero missionario non fu quindi facile, anzi talvolta fu impossibile da realizzare perfino nel livello più basso, ma fondamentale della assunzione di notizie sull'attività apostolica. Si ebbe di fatto una situazione nella quale tra Congregazione e ordini missionari si crearono livelli differenziati di rapporto, più di-

apertamente il «quarto voto» missionario della Compagnia che produceva l'effetto che i gesuiti tendevano a fare più gli interessi della Compagnia che non quelli della Sede apostolica (APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 3, ff. 236r-239r) e che quindi poteva essere visto alla stregua di un privilegio, che dava amplissima autonomia all'ordine ignaziano, anziché di un voto di sottomissione al papa, la cui reale giurisdizione sull'attività missionaria della Compagnia era in fin dei conti molto relativa perché sostanzialmente delegata al generale.

[34] Cerri, *Relazione*, ff. 134v-137r.

[35] APF, *Miscellanee Varie*, III, ff. 29r-32r: «(...) [i]nhibemus omnibus et singulis Regularibus cuiuscumque ordinis, religionis, congregationis, societatis etiam Iesu ullo privilegio, facultate, indulgentia, gratia, indulto uti, frui aut quovismodo aliquid praticare, usurpare, exercere, publicare aut aliis communicare in locis missionum tam in administratione sacramentorum, quam in alia quacumque re ad easdem missionas pertinente».

[36] APF, *Miscellanee Varie*, III, ff. 28r/33v. Insieme a questi documenti il resto del codice conserva un regesto degli atti della Congregazione inerenti agli «abusi de' regolari» dal 1623 al 1656.

retto con alcuni, meno con altri. Nel 1636 il segretario Ingoli ricevette, per il tramite di Antonio Barberini junior, un'anonima accusa di favoritismo verso un ordine, probabilmente i cappuccini, che egli respinse con sdegno e una punta di esasperazione, affermando di lavorare solo per servizio della Santa Sede e dei suoi padroni e concludendo che, se il suo lavoro non piaceva, era pronto a tornare nella sua Ravenna a riposarsi[37]. In effetti, al di là dei rapporti personali, pure importanti, tra Ingoli, i cardinali e i superiori degli ordini, Propaganda poté mettere in atto la sua giurisdizione e controllare realmente le missioni e le qualità dei missionari solo nei casi di ordini che dettero la loro disponibilità. Si venne a creare quindi una sorta di distinzione tra ordini che collaboravano con la Congregazione, come quelli formatisi da poco tempo o che avevano di recente intrapreso l'attività apostolica quali i cappuccini, i carmelitani scalzi, i teatini, gli agostiniani, e ordini che invece, come i gesuiti o talvolta anche i domenicani, erano gelosi della loro organizzazione missionaria. Alcuni parametri possono, in alcuni casi, aiutare a interpretare queste posizioni differenziate, ad esempio il grado minore o maggiore di centralizzazione dell'ordine che nel primo caso (cappuccini) favoriva l'accettazione della giurisdizione esterna di Propaganda e nel secondo (gesuiti) la respingeva[38]. All'interno degli ordini, anche i processi di riforma spirituale che auspicavano una spinta verso il ministero apostolico, sui quali ritorneremo in seguito, possono in certi casi spiegare la necessità di trovare nella Congregazione un appoggio per le componenti più favorevoli a tali processi riformatori. Queste spiegazioni devono comunque essere applicate caso per caso nell'esame del rapporto tra la Congregazione e i singoli ordini. In effetti, la struttura delle missioni dipendenti da Propaganda assumeva connotati peculiari, evidenziati anche dalla denominazione delle funzioni che si sovrapponevano a quelle usuali in vigore all'interno dell'ordine. Infatti a capo dei missionari, detti apostolici, stava un superiore, cui la Congregazione affidava la carica di prefetto apostolico[39].

[37] BAV, *Barb. lat.* 6442, ff. 74r-75v.

[38] Questo parametro di valutazione, senza citare nessun ordine in particolare, venne utilizzato anche dal segretario Mario Alberizzi nelle sue «Considerationi sopra le missioni de' Regolari», parte di un più ampio rapporto del 1657, APF, *Acta*, vol. 26 (1657), ff. 374-392 (ma c'è un salto della paginazione da 379 a 390), in particolare ff. 378-379; cfr. anche R. Moya, *Hacia una participación*, p. 448.

[39] F. Pavese, *Il prefetto apostolico delle missioni*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XV (1962) pp. 214-238 e 386-411 e Moya, *Hacia una participación*, p. 452; questa doppia natura dei superiori delle missioni porta a vari problemi e conflitti su cui ritorneremo più avanti in questo capitolo.

Pur riconosciuta unanimemente nel suo ruolo di ufficio pontificio preposto alle missioni, Propaganda vedeva la sua autorità scontrarsi con i cospicui privilegi missionari concessi agli ordini prima della sua fondazione. In questa difesa della loro autonomia dalla Congregazione gli ordini godevano, soprattutto nei territori del patronato regio, dell'appoggio del potere laico, delle monarchie senza il sostegno politico, finanziario e, talvolta, militare delle quali le missioni erano di impossibile attuazione. In questa situazione Propaganda tentò anche di creare un'alternativa all'impiego dei regolari, cercando di costituire un clero missionario secolare sottoposto a una gerarchia ecclesiastica *in partibus infidelium*. I vantaggi di questo progetto sarebbero stati evidenti: Propaganda avrebbe potuto scegliere nelle diocesi i missionari che, una volta convertite le popolazioni interessate, avrebbero esercitato la cura d'anime diventandone i parroci. Inoltre tale clero sarebbe stato sottoposto a vescovi o vicari apostolici stabiliti da Propaganda nei territori di missione. Le difficoltà stavano soprattutto nella scarsa disposizione dei sacerdoti all'apostolato e nella loro formazione, resa più necessaria dal fatto che essi non avevano, diversamente dai membri degli ordini, una regola cui uniformarsi. Per questo scopo si progettò la fondazione di seminari che, tuttavia, non ebbe successo in Italia, dove pure Propaganda contava di reclutare sacerdoti più legati alla Santa Sede rispetto ai religiosi 'oltremontani'[40]. In Francia, invece, si svilupparono alcune società di clero secolare dedite anche alle missioni e, in particolare, il Séminaire des Missions-Étrangères, molto legata alla corona, che fornì il personale per le missioni in Estremo Oriente e per la fondazione dei vicariati apostolici dipendenti da Propaganda nei quali si svilupparono controversie durevoli con gli ordini regolari, in particolare con i gesuiti, oltre che con la corona portoghese relativamente ai diritti di *padroado*[41].

A questo programma di lunga lena della Congregazione si associò quello dell'incentivazione della formazione di un personale missionario indigeno, il quale avrebbe potuto riuscire meglio di quello europeo nell'evangelizzazione delle popolazioni di appartenenza per la familiarità con le tradizioni locali e, soprattutto, per la conoscenza della lingua. Su questo progetto la contrapposizione con gli ordini regolari era però fortissima, fondata su esiti insod-

[40] Ci furono due tentativi più sistematici, entrambi finiti senza risultato, nel 1657 e nel 1706, J. Metzler, *Verso un istituto Missionario di sacerdoti secolari*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 508-513 e Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele*, pp. 506-510.

[41] Sui rapporti tra la Séminaire des Missions-Étrangères e Propaganda, cfr. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise*; sull'impatto con il patronato portoghese, cfr. la sintesi di I. Ting Pong Lee, *La actitúd de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 353-435, in particolare pp. 408-435.

disfacenti di esperimenti sul campo di missione. Per citare solo un esempio molto conosciuto relativo a questo tema – sul quale non è possibile soffermarsi adeguatamente in questa sede – si ricordi come Alessandro Valignano, che favorì l'entrata di molti giapponesi nell'ordine ignaziano, aveva radicalmente escluso l'ordinazione degli indiani, «gente negra di mala qualità et di bascissimo ingenio et poco capaci di perfettione delle religione»[42]. Malgrado ciò, Propaganda insisteva soprattutto attraverso il suo primo segretario Ingoli che sollecitava l'adozione di clero indigeno in America al capitolo generale dei domenicani del 1629 chiedendo il parere del vertice dell'ordine[43]. Due anni dopo la Congregazione discusse addirittura con il collettore del Portogallo, cioè il nunzio a Lisbona, Lorenzo Tramallo, dell'opportunità di creare ordini religiosi locali, autoctoni, rinunziando però alla proposta, anche se nello stesso anno emanò un decreto che ribadiva l'opportunità dell'ordinazione degli indigeni[44]. Di fronte all'opposizione degli ordini su questo punto, Propaganda tentò l'alternativa della formazione di clero autoctono secolare. A questo scopo venne incorporato alla Congregazione il Collegio Urbano, fondato da Juan Bautista Vives nel 1626. Pur ospitando soprattutto giovani aspiranti missionari dell'Europa settentrionale e orientale, il Collegio ammise già nei primi decenni indiani e medio-orientali (oltre che un isolato e sfortunato alunno americano). Divenuto il simbolo della dimensione mondiale dello sforzo apostolico di Propaganda, il Collegio, almeno nei primi due secoli di esistenza, fu sottoposto a ripetute critiche interne, soprattutto per gli altissimi costi per la Congregazione rispetto ai risultati prodotti[45].

[42] G. Di Fiore, *Strategie di evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinquecento e Settecento*, in *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, a cura di G. Martina – U. Dovere, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 104-105; il cambio di orientamento dipendeva anche dalla concezione di Valignano sui diversi popoli che era collegata anche al colore della pelle e alle posizioni aristoteliche della «naturaleza para servir», *ibidem*; cfr. P. Aranha, *Gerarchie razziali e adattamento culturale: la "ipotesi Valignano"*, in *Alessandro Valignano S.I. uomo del Rinascimento ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Tamburello – M. Antoni – J. Üçerler – M. Di Russo, Roma, IHSI, 2008, pp. 77-96 e [cfr. ora H. Vu Thanh, *Devenir japonais. La mission jésuite au Japon (1549-1614)*, Paris, PUPS, 2016 con bibliografia].

[43] APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 140r-142v pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, p. 684-686. Sulla questione dell'ammissione degli indiani al sacerdozio, J. Metzler, *Francesco Ingoli und die Indianerweihen. Ein dokumentarberichte*, «NZM/NRSM», XXV (1969), 4, pp. 262-272.

[44] APF, *SOCG*, vol. 98, ff. 95r-99r e R. Moya, *Hacia una participación*, p. 451. Il decreto è in APF, *Acta*, vol. 7 (1630-1631), f. 172r-173v ed è pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, p. 690.

[45] Cfr. M. Jezernik, *Il Collegio Urbano*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 465-480; G. Pizzorusso, *Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)*, «Bollettino di Demografia Storica», XXII (1995), pp. 129-138; Id., *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), pp. 471-498.

In conclusione, la contrapposizione tra Propaganda e gli ordini si esprime in entrambe le due dimensioni che abbiamo definito all'inizio, quella giurisdizionale, legata al tentativo della Congregazione di imporre l'esercizio della sua autorità al di sopra del *corpus* di privilegi accumulati dagli ordini, e quella 'politica', legata a metodi e progetti missionari. Questa conflittualità, che si realizza in misura differenziata, non deve nascondere lo sforzo di apertura di Propaganda verso gli ordini che arriva fino a quelli meno orientati verso l'apostolato. Ad esempio, uno dei primi passi del dicastero fu quello di raccomandare ai generali degli ordini lo studio delle lingue e delle controversie tra i propri membri. Il generale degli olivetani rispose che l'ordine non aveva missioni né in Italia né all'estero, ma assicurava che le controversie venivano studiate accuratamente[46]. In seguito, veniva data istruzione ai canonici regolari lateranensi di aprire una scuola di lingue «al monastero della Pace» a Roma, acquistando anche una casa adiacente e utilizzando i lasciti pii del cardinale Giacomo Serra e le elemosine di un gentiluomo di casa Ardinghelli[47]. Nel 1646 lo stesso segretario Ingoli, amico di Calasanzio, si mosse presso Innocenzo X a difesa degli scolopi, minacciati di scioglimento, e sostenne l'utilità dell'attività d'insegnamento nelle missioni come gli stessi scolopi avevano dimostrato in Germania e Boemia contribuendo a molte conversioni[48]. Vi fu dunque, almeno inizialmente, un tentativo di allargare lo spettro degli ordini missionari o, almeno, di convogliare le specifiche risorse offerte da essi verso l'obiettivo missionario, anche se poi prevalse, come si è visto, un rapporto differenziato della Congregazione con i vari ordini che privilegiava quelli più disponibili alla collaborazione, come i cappuccini, i teatini, i carmelitani scalzi, gli agostiniani.

3. *La conflittualità tra gli ordini.*

Malgrado queste disparità nelle relazioni con i vari ordini, Propaganda restava investita della giurisdizione sull'intera attività missionaria dei medesimi. Nei territori di missione e nelle materie attinenti all'evangelizzazione, la sua autorità sostituiva quella della Congregazione dei Vescovi e Regolari[49]. Per questo

[46] APF, *CP*, vol. 1, f. 530r

[47] APF, *Istruzioni 1623-1638*, ff. 47r-48r.

[48] APF, *CP*, vol. 4, ff. 205r/210rv; cfr. G. Santha, *Sacra Congregatio de Propaganda Fide et Scholae Piae*.

[49] Reuter, *De iuribus*, p. 136. Per le missioni Propaganda rivestiva il ruolo anche della Congregazione del Concilio e di quella dei Riti (in particolare riguardo alla disciplina del clero e alle questioni di culto e di liturgia), potendo comunque interpellare i due dicasteri in caso di necessità. Invece, dopo una lunga diatriba che vide la formazione di commissioni teologiche di

motivo, quando veniva sollecitata, essa interveniva nei conflitti che opponevano i regolari tra di loro. Il ricorso a Propaganda su controversie sorte fin nelle missioni più lontane divenne sempre più frequente e coinvolgeva anche quegli ordini meno vicini ad essa, come i gesuiti, che erano ben presenti in vari terreni apostolici e con i quali entravano in conflitto gli altri regolari. Quest'ambito della conflittualità tra gli ordini – il secondo dei tre punti che abbiamo evidenziato all'inizio – costituiva il lavoro quotidiano della Congregazione nella sua attività decisionale. Il segretario e i minutanti si trovavano giornalmente sul tavolo memoriali, denunce, richieste, rapporti provenienti dalle missioni nelle varie parti del mondo, spesso filtrate dalle curie generalizie romane. Questo tipo di conflitti erano segnati maggiormente dall'aspetto giurisdizionale, talvolta giuridicamente tecnico della funzione arbitrale di Propaganda, rispetto alle tematiche di politica missionaria, cui abbiamo fatto riferimento sopra e che pure non di rado affioravano anche in queste polemiche, talvolta in modo clamoroso come nel caso della controversia sui riti cinesi e malabarici che ebbe il suo inizio come una controversia tra ordini. Tuttavia nelle vertenze che si presentavano continuamente sui tavoli di Propaganda questi aspetti restavano sullo sfondo, dando luogo a pronunciamenti di respiro più ampio relativi a programmi e a metodi missionari. Invece risaltavano in primo piano i livelli di conflittualità più spicciola, legata alla vita quotidiana delle missioni, ad esempio venivano allo scoperto le difficoltà che i religiosi affrontavano nel mettere in atto, nelle periferie della realtà missionaria, quelle disposizioni, spesso minute e puntuali, elaborate al centro della Chiesa che venivano recepite in modo differente dai vari ordini, spesso riconducibili in termini più generali ad approcci metodologicamente diversi alla missione.

Non è possibile scendere nell'esemplificazione di singoli casi, di cui si hanno riflessi non soltanto nella documentazione originale d'archivio, ma anche nella raccolta di decreti, istruzioni e deliberazioni della Congregazione, la *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*[50]. Cercheremo

breve durata, il Sant'Uffizio manteneva la sua competenza sulle questioni dottrinali e morali presentate dai missionari, Metzler, *Orientation*, pp. 185-196 e vedi *supra* il cap. II/4 [e G. Pizzorusso, *Burocrazia curiale e meccanismi decisionali per la giurisdizione missionaria: la congregazione De Propaganda Fide nel XVII secolo*, «Archivum Historiae Pontificiae», LIII (2019), pp. 261-300]. Per esempi di giudizio sui missionari prima della fondazione di Propaganda da parte della Congregazione dei Vescovi e Regolari, cfr. il caso dei cappuccini in *I Cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari*, a cura di V. Criscuolo, vol. I-X, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1989-2004, *passim* ed E. Bonora, *Il sospetto d'eresia e i «frati diplomatici» tra Cinque e Seicento*, in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles*, dirs. G. Fragnito e A. Tallon, Rome, EFR, 2015, pp. 42-63.

[50] Romae, ex Typographia Polyglotta, 1907, vol. I (1622-1866) e vol. II (1866-1906).

di mettere in evidenza alcuni punti generali, relativi soprattutto agli inizi dell'attività della Congregazione e alla sua fase di assestamento, sottolineando alcuni meccanismi procedurali e decisionali della medesima.

Alla base della conflittualità tra gli ordini stava il problema della presenza contemporanea di ordini religiosi diversi nel medesimo territorio di missione, causato dalla sovrapposizione delle concessioni delle facoltà missionarie per zone approssimativamente identificate e dall'apertura di spazi di apostolato che spesso avveniva a seguito di iniziative coloniali, che venivano occupati da ordini spesso autorizzati da diverse autorità politiche e ecclesiastiche senza un coordinamento. In generale l'insediamento procedeva secondo le linee individuate dal noto modello di Robert Ricard per il Messico, cioè secondo i tempi di arrivo, le vie di comunicazione e le caratteristiche ambientali, la presenza dei coloni e degli indios, con tentativi di suddivisione delle aree che tuttavia potevano risentire della scarsa estensione territoriale[51]. Oltre che occasione di frizione e di scoppio di controversie, questa compresenza costituiva anche un problema dal punto di vista dell'apostolato, cioè se si trattasse di un metodo proficuo per il successo delle missioni. La Congregazione non assunse un atteggiamento univoco in questa delicata decisione. Inizialmente il segretario Ingoli si espresse in favore di un solo ordine per territorio di missione. In un rapporto del segretario del 1625[52], emerge come questa posizione derivasse dai difficili rapporti, addirittura dalla «quasi naturale anthipatia» che i missionari della Compagnia di Gesù avevano con gli altri ordini, «dalla quale ognidì nascono (...) contrasti e contese diverse, volendo ogn'un d'essi tirar dalla sua li popoli e per questo impedendosi l'un l'altro». Per questo motivo occorreva «ordinare che per l'avvenire ove sono Giesuiti non entrino li Regolari, né per lo contrario ove è una sorte di Regolari non entri l'altra (...) e molto meno v'entrino li padri della Compagnia». Da questa iniziale disposizione che, pur non favorevole ai gesuiti, si accordava di fatto con la loro posizione (si ricordi la delusione causata dai provvedimenti pontifici che avevano esaurito il monopolio missionario della Compagnia in Estremo Oriente), Propaganda passò progressivamente a un parere opposto. Nel 1630 Ingoli faceva presente i vantaggi della compresenza di

[51] R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.

[52] APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 390r-392v, «Discorso [...] intorno agl'inconvenienti che circa la propagatione della Nostra Santa Religione occorrono nell'Indie et intorno alli rimedi che si potrebbono usare per levarli [...]», pubblicato da Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise*, tomo I, pp. 383-386.

più ordini: lo stimolo reciproco all'azione apostolica e il controllo incrociato in materia di ortodossia[53]. Si trattava di due obiettivi che certamente avrebbero alimentato proprio quelle controversie che cinque anni prima lo stesso segretario affermava di voler evitare. Ma più che una contraddizione interna della Congregazione si era in presenza di un inevitabile adeguamento alla realtà dei fatti, che vedeva ordini diversi indirizzati verso medesimi luoghi. La Congregazione tentò sì di regolare in modo elastico questo flusso cercando comunque di evitare sovrapposizioni indesiderate[54] e auspicando una precisa indicazione dei limiti territoriali per ogni singola missione, ma si scontrò, soprattutto nei paesi extraeuropei, con l'indeterminatezza delle conoscenze geografiche e con la sostanziale insussistenza di una documentazione cartografica. Nel 1634 Ingoli elaborò un terzo motivo favorevole alla compresenza: la possibilità di mantenere comunque una presenza missionaria in caso di espulsione di un ordine da parte dell'autorità civile. Questa decisione derivava dalla specifica situazione di quel momento: l'espulsione dei gesuiti dall'Etiopia, dove Propaganda aveva inviato come sostituti i francescani[55]. Nel 1640 infine Ingoli, nella perenne ricerca di informatori affidabili sulle varie situazioni delle missioni, affermò che la presenza di più ordini rendeva possibile conoscere la realtà missionaria da più voci, non soltanto da quella, unilaterale, dei superiori di una sola missione[56].

Così, il regime di coabitazione fu inevitabile, pur se applicato variamente e, insieme ad esso, le numerose controversie, soprattutto per l'interpretazione delle facoltà. A questo proposito giungevano alla Congregazione vertenze di ogni tipo, come si può notare sfogliando i volumi degli *Acta*. Ad esempio, sull'autorizzazione a fondare le confraternite, come quella per la devozione del Rosario che i gesuiti volevano stabilire in Giappone nel 1623 provocando l'opposizione dei domenicani, che ne pretendevano il monopolio esclusivo, e di altri ordini. Lo stesso problema esplose anche nella colonia francese della Martinica a partire dal 1659, con una controversia tra domenicani e gesuiti che arrivò fino a Propaganda con le autorità che si preoccupavano delle conseguenze che tali dissidi arrecavano al culto e alla tranquilla vita dei fedeli[57].

[53] APF, *SOCG*, vol. 98, ff. 96r-97v.

[54] Cfr. Moya, *Hacía una participación*, pp. 450-451, che indica vari casi particolari su cui Propaganda decise in quegli anni. «Dummodo non sint alii missionarii» è l'espressione «burocratica» che si trova sulle approvazioni delle richieste di fondazioni di nuovi stanziamenti, che dimostra un'insufficiente conoscenza della situazione.

[55] APF, *SOCG*, vol. 135, ff. 3r-4v, «Considerationi del segretario Ingoli sulla Missione d'Etiopia». Su questa missione gesuita cfr. H. Pennec, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Ethiopie)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

[56] APF, *CP*, vol. 3, ff. 248r-249v, pubblicata da J. Metzler, *Mezzi e metodi per l'evangelizzazione secondo Francesco Ingoli (ca. 1640)*, «Pontificia Università Urbaniana Annali», 1968, pp. 38-50.

I gesuiti sembrano i più inclini alle polemiche tra gli ordini nella strenua difesa dei loro privilegi. Troviamo infatti documenti che mostrano casi che li riguardano per tutto il secolo XVII: dall'Oriente, all'Africa, all'Asia, oppure nella stessa Europa, spesso in relazione alla loro gestione dei collegi. Nel 1628 i cappuccini del Palatinato superiore denunciarono i gesuiti su questioni legate alla liturgia, così come accade a Smirne nel 1655[58]. Non di rado la controversia nasceva sul diverso favore accordato ai religiosi dall'autorità civile come avvenne tra i due ordini suddetti nel 1635 a causa dell'editto favorevole ai gesuiti del duca di Neuburg, Wolfgang Wilhelm, che rimuoveva i cappuccini[59]. Il ruolo dell'autorità civile come fattore scatenante di conflitti era tanto più efficace quanto più stretta era la convivenza tra vari ordini. Nei primi decenni della colonizzazione francese delle Antille, ogni isola aveva un suo governatore-proprietario e ogni ordine aveva stabilito una missione in un'isola. Quando i religiosi non si sottomettevano al volere dei governatori, questi ultimi decidevano di espellerli e chiamare i membri dell'ordine stanziato nell'isola vicina che normalmente accettavano per stabilirsi meglio nella zona. Questo portava a una convivenza in spazi ridotti e ad acerrime rivalità tra gli ordini stessi (domenicani, cappuccini, gesuiti, carmelitani) che si ritenevano usurpati di un diritto esclusivo sulle singole missioni e si denunciavano reciprocamente di accaparrarsi il favore dei governatori[60].

[57] Per il Giappone, APF, *Acta*, vol. 5, ff. 125r, 133r; per la Martinica, G. Pizzorusso, *Una controversia sul Rosario. Domenicani e Gesuiti nelle Antille francesi (1659-1688)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, 2, pp. 202-215. Simili controversie avevano luogo anche nelle diocesi europee, cfr. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, voll. VI e VII, Paris, Alphonse Picard et fils, 1913-1914.

[58] Moya, *Hacia una participación*, p. 461; APF, *Miscellanee varie*, vol. III, ff. 46v e 115v-116v.

[59] APF, *Miscellanee varie*, vol. III, f. 70v.

[60] Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, pp. 29-50 e Id., *Ordini regolari, missioni e politica nelle Antille del XVII secolo*, in *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 249-286, in particolare pp. 253-262. Questa distribuzione avvenne nel corso dei primi trenta anni della colonizzazione francese cosicché i religiosi poterono sovente stabilirsi in posizioni favorevoli lungo la costa, costituendo ampie piantagioni di tabacco e di zucchero che divennero sempre più appetite con il progredire della colonizzazione delle isole dove la terra era scarsa. Da segnalare la più forte influenza dell'autorità civile nella distribuzione più ordinata e razionale delle missioni nei territori sottoposti al patronato regio, cfr. l'esempio delle Filippine dove si realizzò una presenza plurima di ordini distribuita dalla corona anche sui confini della presenza spagnola ai fini di un maggior controllo degli spazi, P. Girard *et alii*, *'Frailes mozos y de pocas letras?' Quatre ordres religieux (augustins, dominicains,*

Si possono tuttavia trovare conflitti analoghi anche tra altri ordini: nel 1630 Propaganda stabiliva con un minuzioso decreto la composizione della lite tra i cappuccini e i francescani di Gerusalemme e i termini della loro convivenza. Inizialmente la Congregazione aveva accordato poteri più ampi ai francescani, rispetto ai quali i cappuccini erano dei 'nuovi venuti', in particolare quello di amministrare i sacramenti e di avere un rapporto preferenziale con Roma (il guardiano del convento di Gerusalemme era considerato da Propaganda come una sorta di nunzio in Terra Santa). Le proteste di Joseph de Paris, l'Eminenza grigia di Richelieu, modificarono le condizioni a favore dei cappuccini, in particolare stabilirono che i francescani non avessero nessuna autorità giurisdizionale sui cappuccini stessi[61]. Talvolta le controversie riguardavano proprio l'autorità di Propaganda: nel 1652 si denunciava che i gesuiti non tenevano in considerazione le deliberazioni della Congregazione, ritenendo che «eas tantum esse resolutiones unius Congregationis sed non Sedis Apostolicae», distinzione pretestuosa e abusiva agli occhi di Propaganda, ma che i membri della Compagnia avrebbero tenuto viva con l'avallo dei superiori sulla base del «quarto voto» di sottomissione diretta al papa[62].

Le differenze nell'interpretazione delle facoltà, gli «abusi» relativi a qualunque aspetto della vita religiosa, dalla liturgia all'amministrazione dei sacramenti, dagli usi dei missionari al loro comportamento potevano essere occasione di conflitti. La differenza dei metodi poteva ingenerare pericolose conseguenze sui neofiti e i convertendi e allontanarli dai religiosi. Per questo motivo di fondo si ricorreva costantemente a Roma, anche se spesso questi ricorsi approfondivano le rivalità tra ordini. Del resto il tentativo di comporre queste controversie nelle missioni era ostacolato dalla difficoltà di stabilire un'autorità locale superiore. Propaganda intraprese la politica della nomina di vicari apostolici, scelti tra il clero secolare, che ebbe una particolare importanza per l'Estremo Oriente dove essi avrebbero dovuto sovrapporre la loro autorità a quella degli ordini. In realtà, a seguito di questi provvedimenti, la conflittualità non diminuì. Propaganda non solo trovò grandi difficoltà ad imporre la giurisdizione dei vicari, provenienti dal clero secolare e sempre malvisti dai regolari, ma si trovò egualmente coinvolta in diatribe politiche.

franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605, in *Missions religieuses modernes 'Notre lieu est le monde'*, éds. P.-A. Fabre – B. Vincent, Rome, EFR, 2007, pp. 113-172.

[61] Vaumas, *L'éveil missionnaire*, p. 114 e L. Lemmens, *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, 1921-1922.

[62] APF, *Miscellanee varie*, vol. III, f. 113v; su questo punto cfr. anche quanto detto *supra* in questo capitolo.

Ad esempio, nel caso dei vicari francesi per l'Oriente, creati anche per aggirare l'ostacolo dei vescovi portoghesi legati al patronato, l'arma si rivelò a doppio taglio: i vicari apostolici usciti dal Séminaire de Missions-Étrangères erano legati alla corona francese e provocarono forti attriti e controversie nazionali tra i religiosi[63]. Del resto l'invio di delegati apostolici da parte di Roma, una misura che già nel 1639 veniva considerata opportuna in vista di una centralizzazione del controllo missionario, ma molto difficile da perseguire[64], ebbe un esito infausto quando fu possibile realizzarla. Agli inizi del XVIII secolo, come è noto, l'azione dei delegati Carlo Tommaso Maillard de Tournon e Carlo Ambrogio Mezzabarba, inviati in Oriente per affrontare la questione dei riti cinesi, mostrò anche come fosse difficile per un ecclesiastico giunto dall'Europa comprendere la situazione locale[65].

Inoltre, laddove non vi fossero vescovi o vicari con titolo vescovile, mancava del tutto una figura che avesse una giurisdizione superiore sulle missioni dei vari ordini. L'autorità missionaria locale più elevata, ufficialmente investita da Propaganda, era il prefetto apostolico che, tuttavia, esercitava la sua funzione soltanto nei confronti dei membri del suo ordine nei limiti territoriali della missione, spesso imperfettamente definiti[66]. Di conseguenza, visto che Propaganda aveva finito con l'accogliere il principio della compresenza in un medesimo campo di missione, erano frequenti casi di sovrapposizione territoriale di prefetture apostoliche di ordini diversi, che finiva con il provocare l'aumento, anziché la diminuzione, della conflittualità tra ordini, tanto più stridente quanto più l'ambito geografico era ristretto.

[63] Per una contestualizzazione generale, J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, «NZM/NRSM», XIX (1963), pp. 241-271 [oltre che i più specifici Chappoulie, *Aux origines d'une église* e T. Alberts, *Conflict and Conversion: Catholicism in Southeast Asia, c. 1500-1700*, Oxford, Oxford UP, 2013].

[64] Cfr. il «Discorso circa il Delegato Apostolico da farsi nelle Indie» di Francesco Ingoli in APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 255r-258v. Si trattava di investire di tale carica l'arcivescovo di Manila con una funzione di vigilanza sulle iniziative missionarie in Giappone e in Cina.

[65] Su questa vicenda molto studiata, cfr. in sintesi G. Di Fiore, *Strategie di evangelizzazione*, pp. 144-147 e, più in generale, Ph. Lécrivain, *La fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu*, in *Histoire du Christianisme*, t. IX, *L'âge de raison, 1620-1750*, éd. M. Venard, Paris, Desclée, 1997, pp. 755-834; un altro caso fra i tanti di questa difficoltà di comprensione delle realtà locali da parte dei delegati romani emerge nello studio di Bernard Heyberger sulla «santa» maronita Hindiyya sottoposta a un'inchiesta da parte di Propaganda nel XVIII secolo: B. Heyberger, *Hindiyya. Mystique et criminelle 1720-1798*, Paris, Aubier, 2001.

[66] Anche se bisogna ricordare che nel XVII secolo l'espressione «prefettura apostolica» definiva ancora soltanto la funzione del prefetto e non si riferiva a un'entità territoriale, che solo nei secoli seguenti si delineerà con precisione attraverso la distrettuazione ecclesiastica del mondo missionario (vescovati, vicariati apostolici, prefetture apostoliche), Pavese, *Il Prefetto apostolico*.

Per affrontare questo grande numero di proteste e ricorsi da parte degli ordini Propaganda aveva affidato ai nunzi apostolici il compito di esaminare le istanze provenienti dalle missioni. Come abbiamo già detto in precedenza, essi erano stati formalmente coinvolti nella giurisdizione missionaria, in particolare con il compito di fornire informazioni a Roma sui territori da evangelizzare, inviando rapporti sull'atteggiamento delle autorità civili nei confronti delle missioni, fungendo da tramite per la consegna delle facoltà apostoliche e delle lettere patenti. Per la loro attività decisionale sulle controversie tra gli ordini essi erano dotati di istruzioni specifiche da parte di Propaganda che si affiancavano a quelle pontificie. I nunzi erano inoltre sollecitati a compiere visite alle missioni o ai collegi missionari. L'attuazione di questo impegno fu diversa a seconda dei casi. Ad esempio molto attivo fu il nunzio a Torino che si occupava delle missioni nelle valli delle Alpi occidentali fin dal XVI secolo restando in contatto molto stretto con il Sant'Uffizio sulla questione dell'esame delle facoltà straordinarie godute dai regolari, contatto che proseguì con Propaganda dopo la fondazione di quest'ultima[67]. Tutte le nunziature europee furono coinvolte nell'attività giurisdizionale di Propaganda, come dimostra l'abbondante corrispondenza conservataci. Tuttavia, se costituirono una rete informativa di fondamentale importanza per l'interesse planetario della Congregazione, le nunziature svolsero un ruolo minore relativamente alla funzione arbitrale nei conflitti tra gli ordini[68]. La procedura dei ricorsi all'interno degli ordini arrivava di solito alle curie generalizie romane e i procuratori le trasmettevano direttamente alla Congregazione insieme a commenti e analisi. Per Propaganda quindi il sistema delle nunziature poteva funzionare per fornire rapporti informativi e per far da tramite per trasmettere le decisioni assunte a Roma, ma molto meno per delegare il processo deliberativo, salvo i casi che rientravano nelle facoltà di cui veniva comunque data notizia a Roma. Spesso la Congregazione finiva con l'intervenire ugualmente, chiedendo notizie e precisazioni: «il rescritto più frequente [era] 'scribatur pro informatione'» affermava il segretario Ur-

[67] Sulle facoltà per le missioni in Savoia e Piemonte rilasciate dal Sant'Uffizio, cfr. ACDF, *ASO*, *St. St.*, D 4-a, «Facultates extraordinariae (1622-1642)», ff. 294r-529v, che contiene molte lettere del nunzio a Torino dal 1595 al 1637. Presso l'archivio di Propaganda si trovano copiosi carteggi tra la nunziatura e la Congregazione distribuiti soprattutto nelle serie *SOCG* e *Lettere*. Quest'ultima affidava al nunzio anche specifiche istruzioni relative alle missioni e agli ordini che le tenevano, cfr. G. Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVIIe siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie au XVIe siècle an XXe siècle*, eds. Ch. Sorrel – F. Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes - Université de Savoie, 2001, pp. 48-49.

[68] Sull'attività dei nunzi per Propaganda, cfr. *supra* il cap. III/3.

bano Cerri nel suo rapporto sulle missioni nel mondo del 1678. Era anche tradizione della Congregazione di non fidarsi delle notizie che giungevano dalle missioni e di voler controllare tutto, fino a inviare dei visitatori per fare indagini *in loco*[69]. Sembra quindi che la periferizzazione dell'attività decisionale costituisse un fenomeno residuale, o almeno ridotto a questioni di minor peso, rispetto alla forte spinta accentratrice che Propaganda impresse alla giurisdizione missionaria.

Bisogna però considerare che proprio questa politica di controllo dei vari aspetti della vita missionaria sta alla base di ulteriori proliferazioni della conflittualità tra gli ordini. Infatti le decisioni di Propaganda sono non di rado dilatorie e talvolta contraddittorie. L'attività deliberativa si basava sempre più, nel corso del tempo, sulla giurisprudenza sedimentata, risentendo anche della pressione esercitata dal Sant'Uffizio in materia dottrinale e procedendo per analogia, cioè facendo prevalere l'uniformità delle decisioni rispetto a singole questioni[70]. L'astratta ripetizione dei processi decisionali può avere un effetto controproducente in quelle realtà locali che mostravano caratteri molto diversi tra loro e alimentare lo scontento, che talvolta si risolve in una deroga alla decisione che viene di fatto imposta dai missionari in loco. Su questo punto, tuttavia, non si può generalizzare e le singole situazioni vanno viste nella scala dell'importanza relativa che esse assumevano per la Congregazione, cui poteva essere utile ai fini del successo delle fondazioni missionarie una maggiore o minore flessibilità[71].

4. *La conflittualità all'interno degli ordini.*

Il terzo livello di conflittualità nell'ambito missionario che investiva Propaganda era quello che si agitava all'interno dei singoli ordini regolari e che poteva realizzarsi nelle situazioni più diverse. Ad esempio, religiosi dello stesso ordine,

[69] APF, *Miscellanee Varie*, vol. XI, f. 177v.

[70] B. Heyberger, *"Pro nunc nihil respondendum". Recherche d'informations et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIIIe siècle)*, «MEFRIM», CIX (1997), pp. 538-554 che contiene anche riflessioni d'insieme sulle pratiche decisionali e sul rapporto tra queste e l'attività apostolica.

[71] Cfr. *infra* il cap. II/ 4 e la relativa bibliografia. Una questione che si riproponeva costantemente era quella dell'abito religioso in terra di missione che suscitava ovunque e per i motivi più diversi (clima, «adattamento» gesuita in Oriente, travestimento in terre protestanti...) proteste e discussioni e che può essere seguita attraverso lo studio di lungo periodo di M. Sanfilippo, *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni "ad haereticos" e "ad infideles" tra XVI e XX secolo*, «MEFRIM», CIX (1997), pp. 601-620.

ma di nazionalità differente, potevano entrare in concorrenza per una determinata missione, come avvenne per i cappuccini francesi e veneziani a Costantinopoli, dietro ai quali stavano istanze di carattere politico tra la Francia e la Serenissima, che inviava religiosi di vari ordini sul Bosforo. Nel 1629 l'influente Joseph de Paris ottenne che Propaganda non ammettesse alcuni cappuccini veneziani nel convento di San Giorgio di Pera dove stavano i loro confratelli francesi «quod non modicam parituram sit confusionem, ob adversionem genii Gallorum et Italorum» oltre che per gli stretti ambienti del convento stesso. Propaganda accolse la domanda ammonendo il generale di non mandare più missionari «inconsulta Congregatione»[72]. Quest'ultima interveniva sugli ordini anche nella struttura istituzionale delle missioni, sostenendo la formazione di nuove province missionarie, autonome rispetto alle province di origine delle missioni. In questo caso la Congregazione sembrava essere più in sintonia con la Compagnia di Gesù, che fondò province oltremare fin dai primi tempi di Ignazio di Loyola, e meno con altri ordini quali, ad esempio, i cappuccini le cui missioni dipendevano nel XVII e XVIII secolo dalle province metropolitane oppure direttamente dal ministro generale. Nel 1636 Propaganda spinse il capitolo generale degli agostiniani scalzi affinché favorisse il distacco delle province missionarie, accusando i superiori delle province in Europa di opporsi per mantenere maggior potere all'interno dell'ordine[73]. Negli anni 1643 e 1644 Propaganda venne informata dell'intenzione dei domenicani delle Indie orientali di separarsi dai confratelli portoghesi. Il 19 gennaio 1644 i cardinali approvarono questo passo, tornando a auspicare anche la creazione di un nunzio nelle Indie orientali per aver maggiori notizie[74].

Un punto centrale dell'intervento della Congregazione nella vita degli ordini si collegava alle controversie interne ad essi sul rapporto tra attività missionaria e rispetto della regola. Spesso l'attività apostolica metteva i religiosi di fronte a situazioni nelle quali essi erano spinti a svolgere mansioni che esorbitavano da quanto prescritto dalle norme fondative dell'ordine. Un tipico caso che ritroviamo in varie parti del mondo è costituito dalle funzioni parrocchiali che i religiosi si trovavano a praticare a beneficio dei convertiti in quei territori di recente evangelizzazione dove non era stata ancora organizzata la presenza del clero secolare. A questo scopo i missionari dovevano chiedere autorizzazioni e dispense che agitavano non poco la vita interna degli ordini, come era avvenuto già alla fine del XVI secolo nella Compagnia di Gesù. Ma le esigenze poste in essere dalle differenziate realtà dei vari campi d'azione nelle quali i missionari operavano, potevano suscitare questioni anche minute, che difficilmente potevano trovare una soluzione uniforme anche all'interno di uno stesso ordine. Emergeva quindi la necessità di un adattamento delle regole alle varie situazioni che poteva riaprire vecchie fratture tra coloro che sostenevano che l'impegno apostolico valesse la pena di qualche deroga alla regola e coloro che, invece, propendevano per porre limiti più netti al comportamento dei religiosi, allontanandoli dallo sforzo evangelizzatore. Volendo favorire l'azione apostolica, pur ribadendo le prerogative dei superiori ai quali i missionari restavano comunque soggetti, Propaganda cercava di rispondere alle istanze che provenivano dalle missioni attraverso la concessione di deroghe alle regole, soprattutto nei casi in cui i missionari mostravano di aderire a una prassi innovativa. Malgrado un atteggiamento nel complesso prudente, nel corso del secolo la Congregazione emanò numerosissime deliberazioni relative agli aspetti più di diversi. Ad esempio, i teatini di Creta vennero rassicurati che il fatto di aprire scuole per i giovani «more jesuitarum» laddove fosse necessario non era contrario alla regola[75]. I cappuccini del Piemonte chiesero le facoltà per portare denaro in missione, malgrado il loro voto di povertà[76] e quelli della Rezia domandarono un ampliamento delle facoltà relative alla confessione, visto il favore che essi riscontravano presso i fedeli, ben maggiore rispetto a quello riscosso dal clero secolare[77]. Come ha mostrato Bernard Dompnier per i cappuccini, queste richieste di deroga o di facilitazione dell'assistenza spirituale erano già presenti prima della fondazione di Propaganda e venivano rivolte alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, che abbiamo già citato in precedenza. La creazione del dicastero missionario favorì l'ampliamento delle facoltà legate alle missioni, malgrado le resistenze interne all'ordine che riemergevano in occasione dei capitoli generali, nei quali ci si uniformò con grande prudenza e solo «pro necessitate locorum» alle istanze provenienti dalle missioni e accolte da Propaganda. Non si voleva insomma frustrare l'anelito apostolico, ma neppure arrivare al punto di stravolgere le regole dell'ordine[78]. Le dero-

[72] APF, *SOCG*, vol. 131, ff. 2r-3r e 29r-33v; *Acta*, vol. 6, f. 234r-v. Dal 1631 Joseph de Paris era il rappresentante di Propaganda presso la corte di Francia, APF, *Acta*, vol. 7, f. 268v, G. Pizzorusso, *Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo*, in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di G. Motta, Milano, FrancoAngeli, 1998, pp. 212-231.

[73] APF, *Istruzioni (1623-1638)*, ff. 225r-227v.

[74] APF, *Acta*, vol. 15, f. 483r e vol. 16, ff. 16rv.

[75] APF, *Acta*, vol. 6, f. 75r.

[76] APF, *Miscellanee Diverse*, vol. 20, ff. 240r-251v.

[77] APF, *Miscellanee Diverse*, vol. 20, ff. 252r-257v.

[78] Fondamentale su questo punto il saggio di B. Dompnier, *Essere cappuccini nel Seicento. Variazioni sulla fedeltà alla regola*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V.

ghe al dettato della regola, relative soprattutto al sacramento della confessione, alla pratica delle controversie, all'abito, dovevano mantenere un carattere di eccezionalità, malgrado che all'interno dell'ordine, vi fosse chi, come il provinciale dei cappuccini di Boemia, Valeriano Magni, spingeva più in generale per una riforma in senso missionario delle norme fondamentali che regolavano la comunità e auspicava una più diretta sottomissione al pontefice di quei religiosi dediti all'apostolato[79].

Il caso dei cappuccini è quello di un ordine che allargò rapidamente la sua azione apostolica e divenne in breve tempo uno dei più fidati riferimenti di Propaganda. Ad essi si potevano affiancare teatini e carmelitani scalzi, gli agostiniani e i francescani riformati che ritroviamo impegnati come missionari di Propaganda in un ampio spettro di luoghi di missione. Soprattutto nei primi anni, alla costante ricerca di personale missionario, la Congregazione spingeva gli ordini a una riforma interna della loro attività che privilegiasse l'impegno apostolico. Ad esempio, anche i monasteri degli ordini contemplativi nell'area tedesca furono sollecitati, sia direttamente, sia attraverso i nunzi, a dedicarsi alla conversione degli eretici, come accadde ai benedettini di Fulda. I monaci riformati venivano impegnati attivamente nelle missioni come accadde in Francia con la Congregazione di San Mauro[80].

Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2003, pp. 11-39; cfr. anche Id., *Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle*, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XLIII-XLIV (2005) numero monografico *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. Giannini, pp. 159-184. Cfr. anche P. Prodi, *I nuovi ordini religiosi e l'identità cappuccina nella Chiesa dell'età moderna*, in *I cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, Bologna, ed. Dehoniane, 2002, pp. 8-19.

[79] B. Dompnier, *Le missioni dei cappuccini in Europa fra '500 e '600*, in *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei frati minori cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998, pp. 203-232 (in particolare pp. 231-232); il documento di Magni è pubblicato parzialmente in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, Perugia, EFI-Edizioni Frate Indovino, 1988, vol. 1, pp. 1983-2025. Abbiamo già parlato di Magni, cappuccino d'origine milanese vicino al cardinale arcivescovo di Praga, Ernst Adalbert von Harrach, che fu aspro avversario dei gesuiti e autore anche di un'opera contro di essi. Contro questi ultimi si sviluppò una durissima controversia sulla questione dell'insegnamento nell'università Carolina di Praga, cfr. *supra* il cap. I/3 con ampia bibliografia. Si ricordi che Magni era uno degli interlocutori preferiti di Francesco Ingoli che gli indirizzò le lettere che costituiscono la *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* sopra citata (cfr. Ingoli, *Relazione*), anche se in seguito i rapporti del cappuccino con Propaganda si deteriorarono.

[80] Moya, *Hacia una participación*, p. 446. I benedettini, citati da Ingoli come uno degli ordini che godeva di antichi privilegi per svolgere l'attività missionaria (AAV, *Fondo Borghese*, ser. I, vol. 469-474, f. 113r), sono attivi anche in Ungheria e in rapporto con Propaganda, I. G. Tóth, *Pannonhalmi Bencés Misszió 1658-ban (Roman garsteni apát két Rómában örzött levele) (The Benedectine Mission to Pannonhalma in 1658. Abbot Roman of Garsten's Two Letters preserved in Rome)*, «Magyar Egyháztörténeti Vázlatok (Essays in Church History in Hungary)», 1-2, (1996), pp. 287-294 (saggio in ungherese con traduzione inglese e edizione di documenti in latino).

Quanto poteva avere effetto questa pressione della Congregazione sui capitoli degli ordini? Una risposta andrebbe data caso per caso, valutando sia gli atti dei capitoli generali, sia le varie circostanze che permettevano l'attuazione delle missioni. Tuttavia sembra evidente che nello slancio iniziale di Propaganda vi era lo sforzo di far partecipare all'apostolato il maggior numero di ordini possibile, pur mantenendo in parallelo il progetto di politica missionaria di sviluppo del clero missionario secolare. Gli ordini che aderivano venivano ricompensati con l'affidamento di missioni. Ad esempio si favoriva l'apostolato dei minori conventuali in Europa orientale[81], mentre invece si negava l'autorizzazione per la missione a un domenicano francese che non aveva aderito alla riforma dell'ordine[82].

Nel 1644 Ingoli indirizzò un memoriale al procuratore generale dei barnabiti nel quale presentò numerose possibilità di impegnarsi nelle missioni da parte dell'ordine: approfondire lo studio delle lingue e delle controversie fondando una residenza in una città portuale dove ci fossero stranieri «per acquistar lo spirito di missione»; dedicarsi a un territorio «bisognoso di operai» come – proponeva Ingoli – l'Alsazia, Basilea, il Bernese e il Vallese, accordandosi con le autorità ecclesiastiche locali e dedicandosi anche all'organizzazione di scuole e all'insegnamento ai bambini; inviare religiosi che conoscono il greco – «come mi pare che ci siano nello stato di Firenze» – a Candia perché poi passino in Asia per impegnarsi nella confutazione del nestorianesimo e altre eresie, obiettivo per il quale è necessario conoscere le lingue locali e soprattutto l'armeno, l'arabo e il turco. Ingoli, nel suo afflato apostolico e nella sua funzione di segretario del dicastero missionario, concludeva auspicando che l'ordine barnabita, anziché tenere disoccupati molti religiosi, li inviasse nelle missioni in Europa, Asia, Africa

[81] Ingoli, *Relazione*, p. 60 si riferisce alla Valacchia nella quale agisce dal 1635 Giovenale Falco inviato come commissario da Propaganda in una missione piena di difficoltà, cfr. M. Sanfilippo, *Falco, Giovenale*, in *DBI*, vol. XLIV, 1994, *ad vocem*; sul periodo precedente cfr. B. Morariu, *La missione dei frati minori conventuali in Moldavia e in Valacchia nel suo primo periodo, 1623-1630*, «Miscellanea Franciscana», LXII (1962), pp. 16-103; cfr. anche *Relationes Missionariorum*, a cura di I. G. Tóth, *passim*.

[82] Moya, *Hacia una participación*, p. 445; sulla riforma nell'ordine domenicano in Francia, oltre al classico testo di Mortier sopra citato, cfr. B. Montagnes, *Sébastien Michaëlis et la Réforme d'Occitanie (1594-1647). Histoire de la Congrégation d'Occitanie par Jacques Archambaud OP*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1984.

e «parte dell'America», un impegno che porterebbe all'ordine stesso «credito, riputatione e fama»[83].

La Congregazione auspicava quindi l'impegno missionario degli ordini e appoggiava le componenti interne ad essi fautrici di una riforma che incitasse all'impegno nella conversione e nell'evangelizzazione, alla diffusione dei regolari nel mondo, allo studio delle lingue e delle controversie. Del resto, come si è visto all'inizio di questo testo, proprio all'interno di alcuni ordini queste stesse istanze si erano rafforzate contribuendo sia alla spinta verso la pratica dell'apostolato, sia a formare una teoria missionaria che prevedeva, oltre alle altre proposte, la fondazione di un organismo centrale di direzione missionaria come Propaganda. Su questo tema gli ordini si erano addirittura divisi al loro interno, come i carmelitani, o avevano traversato fasi travagliate, come la stessa Compagnia di Gesù, per la quale abbiamo ricordato l'iniziativa di Martín de Funes. Talvolta infatti queste iniziative, che assunsero anche, come nell'ultimo caso, un carattere trasversale rispetto ai vari ordini e coinvolgendo ambienti religiosi romani come l'Oratorio o il convento carmelitano di Santa Maria della Scala[84], contrastavano con la prudente politica dei vertici degli ordini stessi e i personaggi che le esprimevano finivano con il rivestire posizioni minoritarie, non di rado malviste dai generali che adottavano una politica di equilibrio tra le istanze di riforma in direzione missionaria e l'osservanza della regola, due esigenze che per alcuni ordini non andavano nella stessa direzione.

Una volta fondata, Propaganda appoggiò queste posizioni riformatrici, i cui fautori divennero dei preziosi sostenitori di essa all'interno del loro ordine in occasione dei capitoli generali per il riconoscimento della giurisdizione del dicastero. Questi religiosi svolgevano anche il ruolo di interlocutori

[83] APF, *CP*, vol. 4, ff. 216rv, 220v, «Memoria al p[ad]re procu[rato]r g[ener]ale de Barnabiti per il capitolo loro g[ener]ale [capitolo generale del 1644]».

[84] Fondato da Clemente VIII il 20 marzo 1597, il convento carmelitano di S. Maria della Scala, oltre che la sede della Congregazione italiana dei carmelitani scalzi dove si svolgevano i capitoli generali, divenne un centro di irradiazione spirituale di riforma frequentato da personaggi di provenienza diversa da Roberto Bellarmino a Camillo de Lellis, da Giovanni Leonardi a José de Calasanz, cfr. *Acta definitorii generalis O.C.D. Congregationis S.Eliae (1605-1658)*, paravit et edidit A. Fortes, Roma, Teresianum 1985, pp. XIX-XXIX; S. Giordano, *Giovanni di Gesù Maria*. Nel 1613 l'Ordine fondò anche un collegio romano di formazione missionaria intitolato a san Paolo che ebbe sede a Santa Maria della Vittoria e, dal 1662, a San Pancrazio. Per una contestualizzazione di questa fase della storia dei carmelitani scalzi e del rapporto con Propaganda, cfr. anche V. Macca di S. Maria, *Carmelitani scalzi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. Pelliccia e G. Rocca, vol. 2, Roma, Edizioni Paoline, 1975, coll. 523-580 e S. Giordano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola*. Cfr. anche *supra* il cap. I/1.

e corrispondenti fidati della Congregazione. Si trattava non di rado di ex missionari che trascorrevano lunghi periodi a Roma e che avevano raggiunto posizioni di prestigio e talvolta si trovavano in polemica con i superiori. Oppure erano religiosi venuti per proporre iniziative missionarie ai loro generali e che cercavano sostegno nel centro della Cristianità. Da queste figure Propaganda veniva informata anche su quei luoghi dove, come nell'America iberica, essa non aveva facilmente contatti diretti a causa del patronato. Nei primi anni di attività, Ingoli esaminò rapporti o discusse direttamente con il francescano Gregorio Bolívar dei suoi progetti di sviluppo delle parrocchie per gli indiani del Perù da affidare ai secolari. Bolívar fornì alla Congregazione anche un primo rapporto sulla presenza inglese in Nordamerica e sulle iniziative protestanti per l'evangelizzazione degli indiani, che suscitò profonda apprensione negli uffici romani[85]. Pochi anni dopo, dal 1628 al 1631, l'agostiniano messicano creolo Pedro Nieto forniva rapporti sulla Nuova Spagna e, critico verso il clero spagnolo, auspicava la formazione e l'ammissione al ministero sacerdotale dei nativi, respingendo le accuse rivolte a questi ultimi di avere cattivi costumi e di essere dediti all'alcolismo[86]. Non è difficile naturalmente vedere la corrispondenza tra le istanze presentate da questi religiosi e le posizioni di Propaganda, formatesi anche sotto la spinta del segretario Ingoli, relative al clero indigeno cui gli ordini resistevano con successo, anche nelle Indie orientali. Nel 1628 infatti fu la volta del domenicano Luis de Andrade di Goa, che propose di formare una provincia indiana dell'ordine, separata dalla quella portoghese metropolitana, a offrire a Ingoli il destro per fare un appello al capitolo dell'ordine in favore del clero indigeno[87].

Altre figure vicine alla Congregazione si muovevano nella prospettiva di una politica avversa al patronato spagnolo. Ad esempio il domenicano Die-

[85] Sulle relazioni di Bolívar, P. Gato, *El informe del P. Gregorio Bolívar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623*, «Archivo Ibero-americano», L (1990), pp. 493-548; J. Metzler, *Die älteste Bericht über Nordamerika im Propaganda-Archiv: Virginia 1625*, «NZM/NRSM», XXV (1969), pp. 29-37; *Father Gregorio Bolivar's 1625 Report. A Vatican Source for the History of Early Virginia*, eds. E. L. Bond – J. L. Penkowski – A. P. Weber, «The Virginia Magazine of History and Biography», CX (2002), pp. 69-86. Cfr. *supra* il cap. I/3.

[86] APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 165r-168r, 206rv; vol. 259 ff. 300r-358v; un altro religioso contemporaneo che si esprimeva presso Propaganda in favore del clero indigeno era il domenicano Raimondo Hurtado; una ricostruzione dell'azione e dell'influenza di questi informatori della Congregazione è in corso ad opera chi scrive; per quanto riguarda quelli collegati all'America spagnola citati nel presente testo, ho presentato i primi risultati della ricerca in Sanfilippo – Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento*, pp. 88-96, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici.

[87] Metzler, *Francesco Ingoli primo segretario*, p. 311.

go Collado, missionario nelle Filippine e interessato ai progetti di espansione missionaria in Giappone, risiedette a Roma come procuratore del suo ordine per sostenere l'impegno apostolico e fornì a Ingoli informazioni anche sul Messico. Le sue posizioni entrarono in conflitto con le autorità spagnole e con i vertici del suo stesso ordine[88]. Nel 1631 il francescano Alonso de Benavides comunicò a Propaganda un rapporto sul Nuovo Messico, in seguito presentato a Urbano VIII. Il religioso restò anni a Roma fin quando fu nominato vescovo ausiliare di Goa[89].

Spesso queste figure di informatori di Propaganda cercavano nell'appoggio della neonata Congregazione un rafforzamento del loro potere all'interno dell'ordine, come nel caso del domenicano portoghese Miguel Rangel, visitatore e vicario generale del suo ordine per le Indie orientali, che dette notizie su tutta l'area dell'Oceano Indiano, parlando tra l'altro dei rapporti con i musulmani, delle difficoltà poste dalla presenza olandese e pronunciandosi contro la schiavitù. Nel 1631 Rangel venne nominato vescovo di Cochin in India[90]. Troviamo figure analoghe anche nelle missioni europee o del Vicino Oriente, come il già citato Valeriano Magni nell'area boemo-tedesca o Francis Nugent per l'Irlanda tra i cappuccini[91], oppure Francesco Quaresmi per i francescani osservanti nel Levante[92], tutti con cariche o, comunque, ruoli di fatto di primo piano nei loro ordini di appartenenza.

A causa della difficoltà dei rapporti con la Compagnia di Gesù è più difficile trovare dei corrispondenti della Congregazione tra i gesuiti, in particolare all'epoca di Ingoli. Come si è accennato la posizione di Martin de Funes favorevole alla formazione di clero e episcopato secolare e del rafforzamento

[88] Sulle idee di Ingoli sul Giappone cfr. APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 566r-569v, pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 680-683; su Collado, L. M. Pedot, *La S.C. De Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622-1838). Studio storico-critico sui documenti dell'archivio della stessa S.C. ed altri archivi romani*, Vicenza, Tip. Pont. Vesc. S. Giuseppe-G. Rumor, 1946; H. Ocio – E. Neire, *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente 1587-1835*, vol. I, Manila, Orientalia Dominicana, 2000, pp. 109-110 e E. Jiménez Pablo, *El papel de fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias orientales*, «Libros de la Corte.es», IV (2016), pp. 153-163.

[89] APF, *SOCG*, vol. 259, ff. 216r-251v (il rapporto è compreso nei ff. 224r-251v; gli altri ff. contengono un riassunto e un'altra breve relazione storica del 1634); tra i vari documenti conservati a Propaganda, vedi APF, *Acta*, vol. 7 (1631), f. 91rv; il riassunto del rapporto, databile al 1630, e le osservazioni di Ingoli, AAV, *Fondo Borghese*, ser. I, vol. 469-474, ff. 90r-95v.

[90] Metzler, *Orientation*, p. 153; il rapporto si trova in APF, *SOCG*, vol. 189, ff. 47r-52r.

[91] Metzler, *Orientation*, pp. 158-159 e APF, *CP*, vol. 1, ff. 436r-450v.

[92] Su Quaresmi, ex guardiano francescano a Milano, partito per l'Oriente dove restò una decina d'anni, cfr. B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1994, pp. 197-200. Quaresmi divenne procuratore generale del suo ordine, G. Pizzorusso, *Quaresmi, Francesco*, in *DBI*, vol. LXXXV, 2016, *ad vocem*.

del ruolo missionario del papa, gli era valsa una sorta di scomunica da parte del generale Acquaviva, anche per le iniziative assunte senza autorizzazione presso la corte di Madrid. Un altro religioso in rotta con la Compagnia, dalla quale finì per uscire per entrare tra i cistercensi, fu il missionario e astronomo Cristoforo Borri, che pubblicò a Roma una relazione sulle Indie orientali[93], e sottopose a Propaganda il progetto di intraprendere nuove missioni in Asia e Africa[94]. In una «Informatione» del 1631 alla Congregazione, Borri auspicava l'invio di visitatori e la nomina di vescovi, presi dal clero secolare «acciochè (...) siano più neutrali con tutte le religioni e più facilmente guardino la debita subordinatione alla S[an]ta Cong[regatio]ne». Tali vescovi, secondo Borri, avrebbero potuto «ordinare li naturali di q[ue]lle terre» e anche percorrere le loro diocesi come veri missionari evitando di restare «nelle loro città godendo del riposo e delicie fra portughesi»[95]. Nel 1651, infine, il gesuita avignonese Alexandre de Rhodes poté pubblicare a Roma, presso la Tipografia di Propaganda, un dizionario della lingua annamitica e sostenne la politica di formazione di vescovati in Indocina, che, però, trovò successo soprattutto a Parigi[96].

Negli ordini regolari, quindi, anche in quelli meno consentanei con Propaganda, possiamo trovare, magari ad opera di religiosi malvisti dai superiori, progetti missionari che si accordano con le linee guida della giurisdizione

[93] *Relazione della Nuova Missione al Regno della Concincina*, Roma, presso Francesco Corbelletti, 1631.

[94] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 3, ff. 203r-241v. Su Borri, B. Jacqueline, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI*, «NZM/NRSM», XXII (1966), p. 27; L. Petech, *Borri, Cristoforo*, in *DBI*, vol. 13, 1971, *ad vocem*; e F. Surdich, *L'attività del P. Cristoforo Borri nelle Indie orientali in un resoconto inedito*, in *Fonti sulla penetrazione europea in Asia*, a cura di Id., Genova, Bozzi, 1979, pp. 69-122. [su Borri cfr. il recente G. Mongini, *I rischi dei nuovi mondi. Tra "nuova scienza" e missioni in Oriente: ambiguità e conflitti della vocazione del gesuita Cristoforo Borri*, in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 521-540].

[95] AAV, *Fondo Borghese*, ser. I, vol. 469-474, ff. 284r-289v. Borri, che «desidera d'esser tenuto secreto» (chiosa di mano di Ingoli), inviò questo documento, di cui non può sfuggire l'allineamento con la politica antipatronale di Propaganda, essendone stato «tanto richiesto dalla S[an]ta Cong[gregatio]ne de Propag[anda] Fide alla quale tutto mi sento obligato».

[96] Cfr. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise*, tomo I pp. 22-40 e 102-113. L'opera è il *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*; l'anno precedente la Congregazione aveva fatto pubblicare anche la *Relatione de' successi della Santa Fede, predicata da' padri della Compagnia di Giesù, nel Regno del Tunchino*, dal fidato stampatore maronita Giuseppe David Luna, affinché il nome di Propaganda non apparisse nel frontespizio, cfr. F. Margiotti, *Dotazione libraria dei cardinali de Propaganda Fide nel 1700*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXI (1968), pp. 384-385.

missionaria della Congregazione. Tuttavia, per esaminare i rapporti tra Propaganda, gli ordini e la realtà di fatto dei territori di missione è importante considerare le figure che svolgevano il ruolo di tramite, di anello di congiunzione, ad esempio i visitatori apostolici interni all'ordine che Propaganda nominava d'accordo con i superiori dell'ordine stesso, non senza suscitare opposizioni. Nel 1641 la Congregazione designò il cappuccino Archange des Fossez visitatore di tutte le missioni dell'ordine dipendenti dalle province francesi che si estendevano dal Levante, alla Grecia, alle isole britanniche, fino alla Nuova Francia in America. In questo modo essa aveva sovrapposto ai vari provinciali una figura superiore, affidandogli nelle istruzioni il duplice incarico di esaminare il comportamento dei missionari, lodandoli oppure riprendendoli «con mansuetudine e prudenza», e di trattare le materie relative alla disciplina regolare, per le quali Archange aveva ricevuto una speciale «ubbidienza» dal procuratore generale. Il compito del visitatore era di segnalare i vari religiosi, in particolare quelli più abili nel parlare le lingue utili alla conversione e alla controversia con gli scismatici, di controllare se istruivano i giovani, se facevano esercizi spirituali, quali libri leggevano. Inoltre, nei luoghi dove fossero presenti missionari di altri ordini, il visitatore, avendo cura di non esercitare nessuna forma giurisdizionale su di essi (che, del resto, Propaganda, non aveva affatto accordato), doveva fare in modo di assumere accurate informazioni[97].

Probabilmente i poteri accordati a Archange eccedevano la norma e, infatti, Propaganda venne alla fine costretta a rimuoverlo grazie alla pressione che le province cappuccine francesi riuscirono a esercitare attraverso l'intervento regio[98]. Tuttavia lo sforzo centralizzatore della Congregazione, nel duplice sforzo di raccogliere informazioni e esercitare una giurisdizione sulle missioni degli ordini, passò in misura rilevante attraverso queste figure intermedie che stavano a cavallo tra le due istituzioni e si muovevano tra il centro romano e le periferie missionarie.

5. *Collaborazione, conflittualità, identità missionaria degli ordini regolari.*

Mettendo in evidenza i rapporti conflittuali che coinvolgono Propaganda e gli ordini regolari abbiamo dovuto tralasciare non pochi aspetti; ad esempio

[97] «[M]a in maniera che non si disgustino, dando la Sac[ra] Cong[regation]e a V[ostra] R[iverenza] alcuna authorità sopra di essi, ma solam[en]te Ordine d'informarsi e riferire quello che vedrà o intenderà da persone degne di fede»: APF, *Istruzioni, (1639-1648)*, ff. 26r-28v.

[98] Cfr. J. Mauzaize, *Le rôle et l'action des Capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, tesi di dottorato Université de Paris-IV, Lille-Paris, Champion, 1978, pp. 1269-1279.

non abbiamo considerato le varie tipologie degli ordini legati al dicastero missionario, come quelli dediti all'insegnamento quali gli scolopi o i minimi, oppure quelli specializzati nel riscatto degli schiavi come i trinitari, collegati a Propaganda per la loro attività in terra di missione. Inoltre non si è potuto dar conto dei rapporti della Congregazione con ordini molto attivi e in stretto contatto con essa quali i teatini e gli agostiniani. Infine, occorre anche precisare che in questo capitolo abbiamo gettato uno sguardo d'insieme sulla conflittualità tra ordini regolari e Propaganda soprattutto dal punto di vista della Congregazione. Molto importante è considerare tali vicende anche dall'interno delle famiglie dei religiosi, presso le quali le tematiche missionarie e le controversie attorno ad esse costituiscono momenti di grande importanza nella prospettiva di mutamento e/o di riforma della regola. Di conseguenza, le ricerche future dovranno mettere a fuoco i vari aspetti sopra ricordati attraverso la documentazione emanata degli ordini, non solo negli atti capitolari (in molti casi pubblicati) e nei rapporti di vertice tra i superiori o procuratori generali e Propaganda (espressi da lettere o da vere e proprie istruzioni), ma anche dall'azione di quelle figure mediatrici tra ordini e Congregazione, tra vertici romani e lontane terre di missione, di cui ci siamo limitati a fare qualche esempio.

Tuttavia, quella che qui si è proposta non è tanto una ricognizione sui vari ordini, quanto uno schema generale dei diversi livelli di conflittualità che vedono protagonisti gli ordini nei territori di missione e che pertanto chiamano in causa la Congregazione. All'interno di questo schema, che ulteriori ricerche e riflessioni potranno senz'altro arricchire, i rapporti istituzionali e quelli più propriamente missionari, legati alle strategie di conversione e ai metodi con i quali perseguire l'apostolato, dettero origine a controversie e scontri che si articolavano intorno ai tre gradi che abbiamo considerato, cioè quello della contrapposizione tra gli ordini e la Congregazione, quello delle rivalità tra ordini di fronte al giudizio Propaganda e quello della conflittualità interna tra componenti dell'ordine stesso divise sulle tematiche missionarie che chiamavano in causa il dicastero pontificio. Questa scelta privilegia la dimensione specifica del rapporto tra ordini e Propaganda in senso stretto. Per il momento abbiamo messo da parte altri elementi di conflittualità che la Congregazione si trovò frequentemente a dirimere, nei quali gli ordini erano profondamente coinvolti, come le controversie tra essi e i vescovi o l'autorità secolare, o ancora le istituzioni laiche. Possiamo citare due casi, scelti a mo' d'esempio, che arrivarono a distanza di un anno sui tavoli della Congregazione dallo stesso luogo, Cracovia: nel 1628 Propaganda registrava l'impossibilità che i gesuiti si mettessero d'accordo con gli accademici della locale università; nel 1629 il dicastero missionario ricevette noti-

zia della protesta dei frati conventuali che non intendevano sottomettersi all'autorità dell'arcivescovo[99].

Pur con le grandi difficoltà nell'affermazione della propria giurisdizione che si sono evidenziate, Propaganda ottiene lo scopo di costituire un punto di riferimento istituzionale autorevole per le istanze che emergono negli ordini in favore di una intensificazione dell'impegno missionario. Malgrado le loro diverse intensità nel tempo e le forme differenziate che assumono presso i vari ordini religiosi, i rapporti di collaborazione e i conflitti con la Congregazione missionaria sembrano obbligare le varie famiglie dei regolari, all'interno delle loro istituzioni, a un continuo confronto e a una pratica assidua di definizione della componente missionaria in un processo che contribuisce a delineare la loro identità complessiva.

[99] APF, *Acta*, vol. 6, ff. 35v-36r e 344r.

2

LE FONTI DOCUMENTARIE DI PROPAGANDA E LA STORIA MISSIONARIA DEGLI ORDINI RELIGIOSI

1. *L'archivio di Propaganda.*

Abbiamo già parlato nel capitolo secondo della parte seconda del ruolo fondamentale dell'archivio per il funzionamento dei processi informativi e decisionali della Congregazione de Propaganda Fide e dell'attenzione che i segretari della medesima hanno sempre dedicato all'organizzazione e alla disponibilità del materiale archivistico. Attualmente, nelle sue serie principali, l'archivio è ordinato secondo un criterio che rispecchia l'attività istituzionale della Congregazione, che è opportuno richiamare in questa sede[1]. La serie *Acta* riporta in ordine cronologico le questioni poste all'attenzione della Congregazione in seduta plenaria (congregazioni generali), cioè le cosiddette 'ponenze' (costituite da un rapporto del cardinale ponente con un

[1] In verità l'archivio conserva anche materiale di diversa provenienza, in particolare privata (ad esempio relativa alle eredità di cardinali e prelati collegati alla Congregazione) o connessa all'amministrazione dei beni posseduti e amministrati dal dicastero. Questo materiale, accumulatosi nei quasi quattro secoli di attività del medesimo, può risalire anche a epoche precedenti alla fondazione ed è solo in parte accessibile e inventariato e, di conseguenza, limitatamente sfruttato dalla ricerca storica. Se ne trova indicazione in *Vatican Archives. An Inventory and Guide to the Historical Documents of the Holy See*, ed. F. X. Blouin, New York, Oxford UP, 1998, pp. 38-62. Questa controversa guida archivistica (cfr. S. Pagano, *Una discutibile "guida" degli archivi Vaticani*, «Archivum Historiae Pontificiae», XXXVII (1999), pp. 191-201), nel pur apprezzabile sforzo di prendere in considerazione aspetti meno noti dell'archivio, finisce per dare un quadro assai confuso del medesimo, commettendo gravi errori di comprensione dell'organizzazione delle serie e, soprattutto, non considerando affatto la cosiddetta *Nuova Serie* che raccoglie la maggior parte del materiale archivistico dal 1893 in avanti (su questa serie vedi la nota che segue). Lo strumento di ricerca più affidabile è il volume di N. Kowalsky – J. Metzler, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or "de Propaganda Fide"*, Rome, Urbaniana University Press, 1988[3]; vedi anche L. M. Cuña Ramos, *L'archivio storico "De Propaganda Fide" (Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli): percorsi archivistici*, numero monografico *Archivi e evangelizzazione*, a cura di G. Zito, «Archiva Ecclesiae», LIII-LV (2010-2012), [pubblicato nel 2014], pp. 191-207.

sommario del segretario sui documenti che costituiscono la base decisionale e, a partire dal XIX secolo, anche la riproduzione dei documenti principali) e le relative decisioni (il *rescriptum*). La serie *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (SOCG) conserva i materiali originali oggetto di tali decisioni (la serie è divisa geograficamente e tematicamente dal 1622 al 1669 e cronologicamente dal 1669 al 1892). La serie *Lettere* riunisce le minute delle missive inviate da Propaganda disposte in ordine cronologico. La cospicua serie *Scritture riferite nei Congressi*, cioè le frequenti riunioni ristrette tra il cardinale prefetto e il segretario, è suddivisa in sottoserie individuate per aree geografiche o per temi al cui interno il materiale è ripartito cronologicamente. Completano l'archivio varie altre serie tra le quali le più importanti sono le *Miscellanee*, i *Decreti*, le *Istruzioni*, la raccolta di *Brevi e Bolle*, vari volumi di documentazione scambiata tra organismi di Curia e infine materiali delle *Congregazioni Particolari*, riunioni su questioni specifiche, che richiedevano un prolungato o periodico esame, ristrette ad alcuni cardinali, al segretario e a consultori esperti della materia. Una serie di natura particolare è il *Fondo di Vienna*, formato da settantaquattro volumi che, dopo la requisizione napoleonica, da Parigi finirono a Vienna, rientrando a Propaganda nel 1925 grazie all'intervento di Ludwig von Pastor; questi volumi costituiscono ormai una serie a parte, anche se i pezzi che la compongono provengono dalle altre serie dell'archivio[2].

In una valutazione generale, i criteri di organizzazione delle serie principali sono cronologici e geografici. Si cercherebbero invano nella struttura dell'archivio delle serie o sottoserie specificamente e sistematicamente dedicate agli ordini regolari in generale o a qualcuno di essi in particolare. Nondimeno tutti i fondi traboccano di materiale che riguarda gli ordini sia a li-

[2] Per la formazione delle serie cfr. J. Metzler, *Indici dell'Archivio Storico della S.C. 'de Propaganda Fide'*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXI (1968), pp. 109-130; per la descrizione delle stesse cfr. anche L. Codignola, *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome, 1622-1799*, Ottawa, Archives Nationales du Canada, 1991 (on line: https://ustpaul.ca/fr/chaires-de-recherche-en-histoire-religieuse-du-canada-les-archives-du-vatican-et-le-canada-historique-du-projet_6078_966.htm). Da segnalare che a partire dal 1893 tutto il materiale, ad esclusione degli *Acta*, è raccolto in un'unica *Nuova Serie*, suddivisa in rubriche tematiche e geografiche. In questa suddivisione si trovano anche due rubriche dedicate agli ordini maschili e femminili e centrate su questioni interne quali ammissioni, dispense, trasferimenti e espulsioni, noviziati e cambiamenti nelle regole e nelle costituzioni e, in particolare per gli ordini femminili, rapporti con i vescovi e designazione dei confessori. Tuttavia, per il materiale relativo all'attività missionaria vera e propria bisogna riferirsi alle rubriche geografiche relative ai vari luoghi di missione.

vello dei loro vertici istituzionali, sia a quello delle singole province o dei singoli membri nella loro attività nelle missioni delle varie parti del mondo. In effetti, molti ordini, in particolare i mendicanti e i chierici regolari, ma non solo essi, furono costantemente i principali fornitori di missionari. Inoltre il loro numero si accrebbe sensibilmente nel corso del XIX secolo. Malgrado l'ambizione della Congregazione di costituire un clero secolare specializzato nell'apostolato da inserire in una strutturazione diocesana delle missioni, un tentativo perseguito ostinatamente, ma di fatto scarsamente attuabile in larga scala almeno fino a tutto il XIX secolo, gli ordini religiosi furono la base di reclutamento ineludibile, anche se perennemente oggetto di critiche e di scontenti. Come si espresse il segretario di Propaganda Mario Alberizzi (in carica dal 1657 al 1664) in un documento discusso in una congregazione generale nel 1657

> [Riguardo ai regolari] non si può negare che per introdurre la fede in nuovi Paesi l'opera loro non sia più atta e proportionata così per l'esterna apparenza dell'habito, che concilia a sé gl'animi, e la venerat[ion]ne nel primo ingreso [*sic*], come il ritiramento, osservanza regolare, vita commune, servitio del choro, e culto delle Chiese, ove sia loro permesso d'erigere hospitio o convento, essendo queste cose molto atte per accreditare co' popoli la fede catt[oli]ca e la loro predicatione.

La litote iniziale sottolinea la prudenza o la difficoltà del segretario verso un'aperta ammissione di un giudizio positivo sopra l'azione apostolica degli ordini e, infatti, il rapporto prosegue con una dettagliata disamina degli aspetti fortemente negativi di essa[3]. Queste critiche sono il leitmotiv della posizione della Congregazione rispetto agli ordini. Sulla stessa linea si posero già i segretari Francesco Ingoli (in carica dal 1622 al 1649) in vari documenti e Urbano Cerri (in carica dal 1675 al 1679) in un rapporto sullo stato delle missioni di Propaganda destinato a Innocenzo XI del 1678[4].

La capillare presenza dei regolari nelle missioni di Propaganda rende inutile una rassegna puntuale delle varie realtà geografiche, che sarebbe oltretutto impossibile ridurre in poche pagine[5]. Nel seguito di questo testo si vuol mettere in risalto come l'archivio di Propaganda, oltre a offrire una ricchissi-

[3] APF, *Acta*, vol. 26 (1657), ff. 374-392 (ma mancano i fogli da 379 a 390).

[4] Sul primo cfr., tra suoi i vari documenti su questo tema, Ingoli, *Relazione*, pp. 162-168; sul secondo, cfr. Cerri, *Relazione*, ff. 176r-177r.

[5] Per una tale prospettiva si rimanda all'opera collettiva *Memoria Rerum* (i cui saggi abbiamo più volte citato) che presenta il quadro completo dei teatri d'azione della Congregazione, nonché altri aspetti istituzionali della sua attività; per i criteri di quest'opera ancora fondamentale come punto di partenza cfr. la *Prefazione* del curatore J. Metzler, all'epoca archivista oltre che storico della Congregazione, *Memoria Rerum*, I/1, pp. XXVII-XXXII.

ma documentazione per analizzare l'azione missionaria degli ordini che molto spesso manca negli archivi generali e provinciali degli ordini stessi, apra prospettive di ricerca sui vari aspetti del complesso meccanismo istituzionale che regola l'organizzazione dell'attività apostolica dei religiosi, dai centri romani di Propaganda e delle Curie generalizie fino alle varie realtà periferiche locali, come si è cercato di fare anche nel capitolo precedente. Un esempio di queste prospettive di ricerca verrà dato nella parte conclusiva di questo testo analizzando le fonti relative ai cappuccini, uno degli ordini che hanno collaborato con Propaganda in modo più diffuso (le diverse province in Europa hanno inviato missionari in tutto il mondo) e continuativo, ponendosi sotto la giurisdizione della Congregazione fin dai primi anni della fondazione della stessa.

2. *Ordini e apostolato.*

Come è noto, gli ordini sono sempre stati al centro dell'impegno evangelizzatore, fin dal Medioevo per i mendicanti e dal Cinquecento per i nuovi ordini dell'età della riforma cattolica. Abbiamo visto nel capitolo precedente come la giurisdizione sulle missioni assegnata a Propaganda creò non pochi attriti con questi istituti, anche se l'elaborazione teorica della necessità di un organismo centrale, direttamente connesso al potere del papa, per le missioni fu il prodotto di una lunga riflessione condotta anche e soprattutto da esponenti di ordini regolari di primo piano nel secondo Cinquecento, dai gesuiti ai carmelitani scalzi, e da ambienti, romani e non, della riforma cattolica dell'epoca, tutti in vario modo volti al sostegno del rafforzamento dell'autorità spirituale universale del papa in un lungo processo che abbiamo delineato nella prima parte di questo volume.

Anche per questo motivo, gli ordini religiosi furono subito identificati come interlocutori della nuova Congregazione. In particolare essi costituivano un tramite indispensabile di informazione sulle realtà missionarie già in opera e erano considerati anche i più probabili fautori di un rinnovato slancio apostolico. Fin dalla lettera circolare indirizzata ai superiori generali il 17 gennaio 1622[6], i contatti di Propaganda con gli ordini si stabilirono a vari livelli, con i cardinali protettori, le curie generalizie e le procure generali a Roma, ma anche a livello periferico, con i provinciali, con i quali Propaganda era in contatto attraverso i suoi delegati istituzionali, i nunzi apostolici. La lettera circolare del 15 gennaio 1622, una settimana dopo la fondazione della Congregazione, affidava ai nunzi il compito di richiedere proposte per il rilancio missionario anche «ai superiori degli Ordini religiosi di ciascuna provincia, e

[6] APF, *Lettere*, vol. 2, f. 5rv.

massimamente a quelli che per proprio instituto attendono ad una tanta impresa»[7]. Altre disposizioni di Propaganda coinvolsero gli ordini in generale, ad esempio il controllo sul reclutamento dei missionari, operato dai generali, anche se la Congregazione si riservò in seguito di sottoporli a un esame prima della partenza delle missioni, affidato ai nunzi in caso di religiosi che non partissero da Roma[8]. Ancora Propaganda rivolse ripetuti inviti (6 giugno e 23 luglio 1622) alla preparazione dei religiosi nelle lingue e nelle controversie teologiche nei conventi degli ordini prima dell'impegno nelle terre di missione[9]. L'atteggiamento generale tenuto dalla Congregazione tendeva a non esercitare una autorità diretta sui religiosi per quanto atteneva alla disciplina e all'osservanza della regola, controllo riservato ai superiori degli ordini, ma teneva al proprio diritto di rimuovere i religiosi da un luogo e anche al rispetto dei rapporti con la gerarchia ecclesiastica missionaria, vescovi e vicari apostolici con titolo vescovile *in partibus*, che la Congregazione cominciò a stabilire nelle missioni. Nel 1669 la bolla *Speculatores* di Clemente IX sanciva la dipendenza dei missionari dai vicari, anche se questa disposizione fu attuata con difficoltà nei territori del patronato portoghese[10].

Esaminando i documenti d'archivio, si resta colpiti dalla larghezza dello spettro degli ordini che in varia misura vengono interpellati: non solo i tradizionali ordini presenti nelle missioni (gesuiti e altri chierici regolari, varie famiglie di mendicanti), ma anche ordini monastici come i benedettini, gli olivetani, i camaldolesi, oppure ordini dediti all'insegnamento (minimi o scolopi). Naturalmente non tutti questi istituti ebbero un contatto egualmente costante con la Congregazione e, inoltre, dal XVII al XX secolo, si assiste a un notevole ricambio di famiglie di regolari. Tuttavia la molteplicità degli ordini coinvolti nello sforzo missionario costituisce una scelta 'politica' che Propaganda espresse nei primi decenni di attività e dalla quale non ritornò indietro. Intorno al 1660 un quadro d'insieme, un po' approssimativo, delle missioni degli ordini di cui Propaganda si era occupata comprendeva i cappuccini, diffusi in vari continenti; i francescani conventuali e osservanti;

[7] APF, *Lettere*, vol. 2, ff. 2r-4v, pubblicata in *Memoria Rerum*, III/2, p. 658. Le richieste ai nunzi di controllo sull'iniziativa missionaria degli ordini divennero una prassi corrente. Sul rapporto tra la Congregazione e i nunzi, cfr. *supra* il cap. II/3.

[8] J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 172-173.

[9] APF, *Lettere*, vol. 2, ff. 10r e 15rv.

[10] Cfr. R. Moya, *Hacía una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464, cui si rimanda come base informativa su questo argomento.

l'ordine di S. Paolo eremita in Ungheria e Polonia; i domenicani; gli agostiniani; i carmelitani scalzi; i minimi; i serviti nelle missioni piemontesi del Pragelato; i benedettini in Germania e Scozia; i cistercensi in Irlanda e in Boemia, i basiliani di rito greco in Russia e Lituania e in Serbia; i gesuiti in varie parti del mondo come l'Armenia, Avallonia (la Nuova Scozia in Nordamerica) e l'Asia orientale; i teatini presenti in diverse missioni dall'Armenia alla Romania al regno di Golconda; i lazzaristi (preti della Congregazione della Missione di Vincent de Paul) attivi in Normandia, Madagascar, Scozia e i barnabiti in Slesia[11]. Questo elenco, lungi dal dare una indicazione completa dell'attività missionaria degli ordini e delle missioni sotto il controllo di Propaganda, è tuttavia indicativo della varietà di essi e dei vari loro campi di attività che si riflette nella documentazione dell'archivio della Congregazione.

Il fatto che molte famiglie di regolari agissero sui medesimi territori e, pur mantenendo il loro peculiare ministero (insegnamento, predicazione, assistenza), si misurassero nel contesto missionario dall'Europa della frontiera con i protestanti ai territori più remoti del mondo, pose in essere un confronto permanente con Propaganda[12]. Quest'ultima raccoglieva ed elaborava le istanze provenienti da questi ordini, cercando di dirigere tale confronto talvolta nel senso di mantenere differenze e distinzioni, più spesso nel senso di unificare e comunque coordinare le diverse esperienze. Proprio a causa di questa presenza diffusa dei regolari nei vari ambiti geografici dell'espansione missionaria, nonché nei vari aspetti che sottendevano ad essa, dalla formazione dei religiosi alla regolamentazione giuridico-istituzionale delle missioni, all'inquadramento dottrinale e disciplinare del clero, possiamo riscontrare una presenza così cospicua di documenti sugli ordini in tutto l'archivio di Propaganda. La stessa Congregazione, che ebbe origine in un momento di crisi dei monopoli missionari di alcuni ordini (un esempio per tutti quello della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente[13]) favorì tale compresenza di ordini per la vastità del programma che le era stato affidato di compiere, anche se ciò determinò dei forti conflitti con gli ordini e tra gli ordini[14].

[11] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 10.

[12] Cfr. la decisione di Propaganda di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente che ammetteva la compresenza di più ordini nello stesso territorio in APF, *Acta*, vol. 10 (1634-35), ff. 4r-5vr e le opinioni del segretario Francesco Ingoli, APF, *SOCG*, vol. 98, ff. 96v-97v e vol. 135, ff. 3r-4v.

[13] Cfr. la sintesi di G. Di Fiore, *Strategie di evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra Cinquecento e Settecento*, in *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, a cura di G. Martina – U. Dovere, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 97-162 e *supra* il cap. I/3.

[14] Sui vari tipi di questa conflittualità si rimanda a *infra* il cap. IV/1.

3. *La documentazione missionaria degli ordini a Propaganda.*

I motivi della presenza di questa pluralità di famiglie di regolari in contatto con Propaganda sono vari e contribuiscono tutti a rappresentare una situazione complessa di tale rapporto, che si riflette nella varietà e ricchezza del materiale archivistico del dicastero.

In primo luogo, come è ovvio a seguito dell'esperienza missionaria, si era dovuto estendere il più possibile il reclutamento missionario, costantemente insufficiente per coprire i sempre più vari e vasti teatri di evangelizzazione.

In secondo luogo, l'estensione planetaria della competenza della Congregazione e la sua azione verso eretici, scismatici, infedeli, ambienti tanto diversi tra loro, portava Propaganda ad occuparsi di ordini che, da un luogo all'altro e sotto la spinta delle necessità dell'apostolato, mutavano i loro impegni e comportamenti tradizionali che ne definivano l'identità[15].

In terzo luogo, in particolare nei primi decenni, la Congregazione ebbe un ruolo di stimolo nei confronti della riforma interna degli ordini e comunque di spinta verso l'apostolato, appoggiandosi anche ai nunzi per i conventi d'oltralpe. Al tempo del primo segretario Francesco Ingoli si registrarono interventi della Congregazione sotto forma di vere e proprie istruzioni presso i capitoli generali degli ordini. Si possono citare quella diretta al capitolo degli agostiniani scalzi nel 1638 che spingeva i religiosi spagnoli in America a penetrare nell'interno del continente per trarne più numerose conversioni[16]; oppure quella diretta ai barnabiti nel 1644 relativa all'impegno nelle controversie teologiche per i missionari di quell'ordine impegnati sul confine alpino[17]. Questo tipo di documentazione, avendo un significato generale per il rapporto tra Propaganda e gli ordini, oltre ad essere conservato negli *Acta*, è a volte presente anche nella piccola serie delle *Istruzioni*[18], dove si trovano,

[15] Si prendano a esempio le considerazioni sui cappuccini da parte di B. Dompnier, *Essere cappuccini nel Seicento. Variazioni sulla fedeltà alla regola* in *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2003, pp. 11-39 e Id., *Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle*, in *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. Giannini, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XLIII-XLIV (2006), pp. 159-184, ma si potrebbe citare anche il ruolo missionario di ordini contemplativi come i benedettini in Germania e Ungheria.

[16] APF, *SOCG*, vol. 259, ff. 99r-100r.

[17] APF, *CP*, vol. 4, ff. 216rv, 220rv.

[18] Questa serie è purtroppo composta per l'epoca moderna da soli due volumi, corrispondenti agli anni della segreteria di Francesco Ingoli (1622-1649) [ora studiate da S. Giordano, *Il mondo di Propaganda Fide nelle istruzioni di Francesco Ingoli (1623-1648)*, in *Diplomatische Wissenskulturen des Frühen Neuzeit. Erfahrungraume und Orte des Wissensproduktion*, hg. G.

ad esempio, anche quelle per i carmelitani scalzi e per i camaldolesi di Polonia. Ricordo anche la difficile azione di Propaganda nei confronti dei monaci di S. Paolo eremita, attivi nelle missioni in Ungheria, in favore della riforma delle costituzioni in appoggio alla componente riformata. All'interno di un ordine, Propaganda trovava difficoltà a sedare le controversie tra la parte favorevole e quella restia alla riforma: era spesso più facile fondare un nuovo ordine che riformare un vecchio. Nel caso dei monaci di S. Paolo eremita, dopo vari tentativi Propaganda nominò una commissione che finalmente poté approvare le costituzioni riformate che furono accettate dai religiosi[19]. La ricezione delle istruzioni di Propaganda inviate in occasione dei capitoli generali è poi segnalata negli atti capitolari e ciò costituisce anche il riscontro documentario dalla parte degli ordini[20].

In quarto luogo, per tener presente questa pluralità di interlocutori tra gli ordini, bisogna tener conto dell'insieme della attività di Propaganda, senza soffermarsi solo sulla giurisdizione sui religiosi nei luoghi di missione. Vi era infatti un'integrazione tra quanto si faceva nelle missioni e quello che si faceva a Roma, nel cuore del cattolicesimo tridentino[21]. Nella Città Eterna Propaganda sovrintendeva sulla Tipografia Poliglotta, dove si stampavano opere nelle lingue più diverse destinate a un uso missionario, e sul Collegio

Braun, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 215-234] probabilmente per le perdite derivate dal trasporto a Parigi dell'archivio all'epoca napoleonica. In generale, tuttavia l'archivio di Propaganda non fu molto danneggiato dal trasporto in Francia, anche perché fu riportato a Roma prima della decisione del cardinale Ercole Consalvi di contenere la quantità di materiale da far rientrare, N. Kowalsky, *L'archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" e i suoi archivisti*, «Pontificiae Universitatis Urbanianae Annales», (1963-1964), pp. 38-53.

[19] D. Koksa, *L'organizzazione periferica delle missioni in Ungheria e in Croazia*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 274-291; I. G. Tóth, *Ordini di missione in Ungheria. Appunti sulle strategie missionarie dei paolini e dei francescani nel XVII secolo*, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XLIII-XLIV (2005) numero monografico *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. Giannini, pp. 185-194. István G. Tóth ha anche curato l'edizione di documenti di Propaganda relativi all'Ungheria, *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, Budapest-Roma, Accademia d'Ungheria, 1994 e *Litterae Missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, voll. I-IV, Roma-Budapest, Accademia d'Ungheria, 2002-2005.

[20] Naturalmente questi contatti al massimo livello tra gli ordini e Propaganda sono registrati anche nelle serie principali (*Acta*, *SOCG*) dell'archivio della Congregazione.

[21] Questa distinzione emerge nello scritto di Ingoli *Relazione delle quattro parti del mondo* del 1631 (cfr. Ingoli, *Relazione*) nella quale a ognuno dei quattro continenti corrisponde un capitolo della relazione e un quinto capitolo è dedicato alle «cose fatte in Roma per la propagatione della fede». Vi è quindi un'evidente simbologia geografica in cui il quinto elemento del «sistema mondiale» della giurisdizione missionaria di Propaganda è il fulcro centrale romano, che si potrebbe raffigurare in una disposizione a quinconce, come il cinque sulla faccia di un dado.

Urbano, seminario per la formazione di clero missionario secolare originario delle varie parti del mondo, che rilasciava anche il dottorato in teologia. In queste istituzioni culturali operavano membri di ordini di solito di scarsa iniziativa missionaria, ma egualmente importanti per i bisogni di Propaganda. Ad esempio, due membri dei chierici regolari minori (caracciolini) e dei chierici regolari della Madre di Dio, gli arabisti Filippo Guadagnoli e Ludovico Marracci, insegnanti alla Sapienza e consultori del Sant'Uffizio e di Propaganda, contribuivano anche alla corretta edizione dei volumi stampati nelle lingue orientali della Tipografia Poliglotta. Altre famiglie di religiosi fornivano insegnanti al Collegio Urbano come, ad esempio, i minimi francesi della Trinità dei Monti, un ordine insegnante presente nella documentazione di Propaganda anche per l'attività missionaria nelle colonie francesi del Nordamerica; oppure i teatini, anch'essi al contempo insegnanti al Collegio e missionari in Armenia, Georgia e nell'Asia minore; o ancora i francescani conventuali che avevano missioni in Moldavia e Valacchia e che erano rappresentati al Collegio Urbano dal prefetto agli studi, Lorenzo Brancati di Lauria, che sarà poi teologo, teorico delle missioni, consultore del Sant'Uffizio e infine cardinale. Altri ordini fornivano sia personale insegnante sia missionario, come gli agostiniani e i francescani riformati e osservanti, cui erano affidate le scuole di arabo per i missionari europei poste nei conventi di S. Pietro in Montorio e di S. Bartolomeo all'Isola. Infine un ordine insegnante vicino alla Congregazione, specialmente nei primi tempi, erano gli scolopi, che il segretario Ingoli spinse verso le missioni dell'Europa centrale. Su questo aspetto intellettuale dell'attività della Congregazione che coinvolge i regolari si trova molta documentazione nelle corpose serie *Congressi Collegio Urbano* e *Congressi Stamperia*, nonché nei documenti delle *Congregazioni Particolari* consacrate a questi temi[22]. Nel rapporto tra Propaganda e gli ordini relativo ai centri di istruzione va tenuto conto anche dei numerosi collegi di formazione missionaria per il clero secolare che la Congregazione si vide affidare subito dopo la fondazione. Molti di questi collegi erano diretti dai gesuiti e non fu un rapporto facile con Propaganda. Ad esempio, ci furono conflitti a Roma presso il Collegio maronita e nei collegi disseminati nel mondo boemo-tedesco, coinvolgendo anche il nunzio, e anche nel Colle-

[22] Su questi aspetti relativi al Collegio Urbano e alla Tipografia Poliglotta rimando al testo e alla bibliografia di G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498 e di Id., *Tra cultura e missione: la Congregazione "de Propaganda Fide" e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*, in *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, éd. A. Romano, Rome, EFR, 2008, pp. 121-152.

gio inglese di Roma, sulla questione del giuramento imposto agli allievi che proibiva l'entrata in un ordine regolare dopo l'uscita dal collegio. Le visite predisposte dalla Congregazione costituiscono delle vere e proprie inchieste, che riportano talvolta dati statistici, che si trovano nella sottoserie *Congressi Visite e Collegi* nella quale è raccolto materiale soprattutto seicentesco. Per i secoli seguenti ci si riferisce invece alla sottoserie *Congressi Collegi*[23].

In quinto e ultimo luogo la Congregazione costituiva anche un'istituzione burocratica sempre più rilevante per prestigio e per numero di addetti nella Curia pontificia. I regolari si trovavano non di rado inseriti in questa burocrazia, raggiungendo in rari casi anche i livelli più alti di cardinale prefetto (il caso ottocentesco di Mauro Cappellari, camaldolese, già vicario generale del suo ordine, papa dal 1831 al 1846, o quello di Girolamo Gotti, carmelitano scalzo, ex maestro generale, sconfitto nel conclave del 1904) oppure di segretario (nell'Ottocento il cappuccino Ignazio Persico, che aveva ricoperto cariche in America e in India), ma soprattutto occupando largamente le cariche di consultore, oltre che di addetto alla Tipografia Poliglotta e di insegnante nel Collegio Urbano come risulta dalle tre sottoserie *Congressi Congregazione*, *Congressi Cardinali, Segretari, Protonotari, Consultori* e *Congressi Ministri*. Un caso che va segnalato a parte per l'importanza del personaggio nel contesto politico europeo è quello del carmelitano scalzo Domingo de Jesús María, le cui attività nell'Europa del primo Seicento sono ben note e studiate anche per il suo ruolo nella battaglia della Montagna Bianca. Il suo compito a Propaganda, dove fu ammesso tra i tre membri non cardinalizi insieme a Giovanni Battista Agucchi e Juan Bautista Vives, fu quello di procacciatore di elemosine e finanziamenti per la neonata Congregazione. I proventi di tale funzione, mantenuta fino alla morte, vennero puntualmente registrati negli *Acta*, nonché nelle serie *Congregazioni particolari* e *Congressi. Stato Temporale*[24]. Tra i primi religiosi collaboratori della Congregazione, a un livello certamente minore d'importanza, si può citare l'agostiniano Girolamo Nicolio, parroco di S. Maria del Popolo e dottore *in utroque*, che intorno al 1660 redasse il primo catalogo

[23] Indicazioni archivistiche sui casi citati in R. M. Wiltgen, *Propaganda is placed in charge of the Pontifical Colleges*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 483-505.

[24] Su Domenico di Gesù Maria, ha utilizzato questo materiale S. Giordano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa post-tridentina*, Roma, Teresianum, 1991, pp. 217-240. Su Domenico vedi anche O. Chaline, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 2000 e *supra* i capp. I/3 e II/1.

ragionato dell'intera documentazione raccolta presso l'archivio di Propaganda fino ad allora[25].

4. *Aspetti di storia degli ordini nelle fonti di Propaganda.*

Come si è visto, spostandosi dalla periferia missionaria al centro romano, o quanto meno oscillando tra questi due poli, troviamo nei documenti di Propaganda una varietà di impegni per i regolari, che implicano competenze diverse (giuridiche, linguistiche, teologiche, amministrative). Partendo da questa impostazione, che non limita l'utilizzo della documentazione alla sola informazione sull'attività dei regolari nei luoghi di missione, si può studiare la storia dei regolari in un quadro più generale, nella storia di Propaganda e delle istituzioni da essa dipendenti e, anche, rileggere la storia missionaria di ogni ordine, vasta o ristretta che sia, in un quadro istituzionale generale e su un piano comparativo rispetto agli altri ordini.

Questo approccio non è stato molto frequentato negli studi sulle missioni partendo dall'archivio di Propaganda, visto che lo studio delle missioni ha tradizionalmente avuto un carattere predominante di tipo geografico, con gli specialisti dei singoli ambiti che prendevano in esame i documenti relativi a determinati territori[26]. L'importanza dell'attività decisionale di Propaganda nella storia missionaria degli ordini e la giurisprudenza che ne è derivata costituiscono un aspetto fondamentale che emerge dalla documentazione. L'archivio di Propaganda è sì il luogo dove si raccolgono suggestive relazioni su terre esotiche e su regni lontani di grande interesse etnologico oppure rapporti di taglio politico su stati europei e asiatici, ma è soprattutto il testimone di una continua attività giurisdizionale nella quale venivano messi a confronto i principi della Chiesa post-tridentina con la multiforme realtà delle missioni. Le decisioni su questi temi erano nelle mani di funzionari che, come i segretari e molti cardinali, erano giuristi e addottorati *in utroque iure*. Per essi i documenti d'archivio costituivano la base sulla quale operare e a questo scopo venivano redatte delle sillogi di deliberazioni, ma-

[25] Questo documento è conservato presso la Bibliothèque Nationale di Parigi e pubblicato da F. Combaluzier, *Un inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVIIe siècle). Fra Girolamo Nicolio, augustin († 14 avril 1662) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Asie et d'Amérique*, «NZM/NRSM», II (1946), pp. 187-200 e 274-282; III (1947), pp. 49-57 e 96-105. Da questo articolo si apprende che il religioso è anche autore di una *Summa sive Compendium Litterarum et Decretorum* della Congregazione dei Vescovi e Regolari dal 1573 al 1656 conservata manoscritta a Roma, Biblioteca Casanatense, e a Parigi, Bibliothèque Nationale.

[26] Per queste osservazioni sulla storiografia missionaria relativa agli ordini e per una ampia esemplificazione bibliografica cfr. *supra* il cap. IV/1.

noscritte fino al XIX secolo e poi stampate, che riproducevano soprattutto i documenti della serie *Acta* o delle *Istruzioni*. In esse le questioni riguardanti direttamente o indirettamente gli ordini sono numerosissime. Ad esempio nella *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, rescripta pro Apostolicis Missionibus ex Tabulario eiusdem Congregationis* edita nel 1892 e poi nel 1907, vediamo con chiarezza gli argomenti relativi al rapporto con gli ordini. Nel soggettario di quest'opera, alla voce 'ordini religiosi', la materia è divisa in due parti:

1. *disciplina et officia* (voti, vita fuori dal convento, abito, studio delle lingue, nomine dei religiosi come missionari apostolici, rimozione da una missione, amministrazione dei sacramenti);
2. *exemptio et dependentia* (rapporti con i vescovi: svolgimento degli offici parrocchiali, visita del vescovo alle parrocchie tenute da regolari, varie forme di dipendenza dal vescovo, diritti di visita e proibizioni che il vescovo ha l'autorità di comminare).

Inoltre non mancano studi di matrice giuridica, elaborati fin dalle origini della Congregazione sulla base della giurisprudenza, che venivano utilizzati come autorevoli basi d'appoggio per le decisioni nella secolare fase precedente alla redazione di un codice di diritto canonico concretizzatasi nel 1917. Gli autori di questi studi sono soprattutto membri di ordini come i francescani Emmanuel Rodriguez, Raymond Caron e Domenico De Gubernatis e il teatino Angelo Maria Verricelli, per i quali i problemi sopra citati erano al centro del loro sforzo di interpretazione giuridica[27].

In questa prospettiva, dal punto di vista degli ordini religiosi, un momento importante fu la riforma delle facoltà missionarie concepita con l'idea di uniformarle rispetto alla pletora di privilegi particolari (concessi in perpetuo) di cui i singoli ordini godevano per rispondere alle situazioni particolari che le diverse realtà missionarie presentavano. Si trattava infatti di

[27] R. Caron, *Apostolatus Evangelicus missionariorum Regularium per universum mundum expositus*, Antverpiae, apud viduam Joan. Cnobari, 1653; A. M. Verricelli, *Quaestiones morales seu Tractatus de Apostolicis missionibus*, Venetiis, apud Franciscum Baba, 1656; D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus* [...] *De Missionibus inter infideles*, Romae, typis Ioannis Iacobi Komarek apus Angelum Custodem, 1689. Ancora un francescano aveva redatto una raccolta dei privilegi missionari degli ordini, E. Rodriguez, *Nova collectio Privilegiorum Apostolicorum*, Venetiis apud Societatem Minimam, 1611 prima della fondazione di Propaganda. Questi volumi restano come referenze nei secoli successivi; cfr. anche Reuter, *De iuribus et officis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide"*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145 e R. Moya, *Diritto religioso missionario*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. Pelliccia – G. Rocca, Roma, Edizioni Paoline, 1975, vol. III, pp. 667-670.

regolamentare in spazi e tempi determinati le varie attività religiose dei missionari, dall'amministrazione dei sacramenti, all'uso di determinati abiti o vestiti, alla lettura di libri proibiti. Questa operazione, come si è già accennato all'inizio di questo testo, fu affidata a un'apposita commissione dal 1633 al 1637 il cui lavoro, cui partecipò il segretario Ingoli[28], è testimoniato in particolare nella serie degli *Acta* e nella sottoserie *Congressi Missioni*. All'interno di cinque formule di facoltà, allargate poi a dieci per alcune situazioni particolari, e destinate anche a vescovi e nunzi distinti tra Europa e altri continenti, due erano dirette rispettivamente ai religiosi come prefetti delle missioni o singoli missionari[29]. Si ricordi qui che il Sant'Uffizio era coinvolto nella concessione delle facoltà e inoltre prendeva in esame anche i «dubbi» dottrinali e morali avanzati dai missionari a Propaganda che il segretario di quest'ultima trasmetteva, insieme alla documentazione informativa, all'assessore dell'Inquisizione. Di questo passaggio di documenti, nel quale il tema dell'amministrazione dei sacramenti ha particolare rilievo[30], e delle decisioni che ritornavano a Propaganda per essere ritrasmesse nelle missioni sono testimonianza, nell'archivio di quest'ultima, i volumi che raccolgono i «biglietti» dell'assessore del Sant'Uffizio e le «risoluzioni» di questa Congregazione. Essi costituiscono una serie di alcuni volumi, alla quale ne va aggiunta un'altra di analoga consistenza che riunisce i «Dubia et Resolutiones diversarum Congregationum: Officij, Concilij et Rituum» che fa parte del *Fondo di Vienna*, di cui si è fatto cenno precedentemente in nota[31].

[28] Cfr. il suo «Discorso intorno alle facoltà» APF, *Miscellanea Missioni* X, [recte XI], f. 77.

[29] S. M. Paventi, *La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, «Studia missionalia», VII, (1952), pp. 221-240; I. Ting Pong Lee, *Facultates apostolicae S.C. de Prop. Fide et Congr. Consistorialis*, Romae, sezione monografica di «Commentarium pro religiosis et missionariis», 1962.

[30] Su questo argomento cfr. B. Dompnier, *L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des* facultates *et des* dubia *des missionnaires (XVIIe-XVIIIe siècles)* e G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni "ad infideles": percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* Dubia circa sacramenta, a cura di P. Broggio – Ch. de Castelnau-L'Estoile – G. Pizzorusso, «MEFRIM», CXXI (2009), 1, rispettivamente pp. 23-38 e 39-61 e anche *supra* il cap. II/4.

[31] Questi ultimi registri sono stati iniziati negli anni 1670 circa dall'archivista Giuseppe Zambecchini, N. Kowalsky, *L'archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide"*. Si ricorda che la documentazione, spesso originale, fornita da Propaganda al Sant'Uffizio quasi sempre non rientrava presso il dicastero di Piazza di Spagna, dove peraltro restava memoria dell'esistenza di questi documenti. Anche per questo motivo l'archivio dell'Inquisizione è molto importante per lo studio degli ordini missionari, cfr. M. Sanfilippo, *Gli ordini religiosi nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Gli archivi per la storia degli ordini*

Il sistema delle facoltà qui descritto nel quale Propaganda, pur con le limitazioni geografiche e istituzionali già esposte, era un nodo fondamentale, garantiva un contatto continuativo con gli ordini e permetteva di conseguenza l'accumulazione nell'archivio delle informazioni provenienti dalle missioni. Esso vigeva però soprattutto per gli ordini che aprivano nuove missioni sottomesse a Propaganda, mentre i vecchi ordini missionari mantennero gelosamente le facoltà precedentemente ottenute o le sovrapposero alle nuove. In questo modo essi godettero di una notevole indipendenza dalla Congregazione anche se ci furono maggiori e minori livelli di messa in atto di tale indipendenza. Al più alto grado essa fu realizzata dai gesuiti che, come abbiamo scritto nel capitolo precedente, ottennero alcune decisioni pontificie in loro favore al tempo di Innocenzo X e dei generali Vincenzo Carafa e Francesco Piccolomini in merito all'autonomo invio, spostamento o richiamo dei religiosi rispetto a Propaganda. Questa differenza e gradazione di sottomissione a Propaganda era rilevata dagli stessi funzionari fin dal primo Seicento e costantemente ribadita in seguito[32]. Del resto progetti di azzeramento delle vecchie facoltà degli ordini, conseguenti al costante rilevamento di abusi dei regolari nei loro privilegi, vennero elaborati, ma non attuati per la posizione di forza che essi detenevano nel mondo missionario[33].

Ciò ha una ovvia conseguenza diretta sulla documentazione. Gli ordini più indipendenti da Propaganda inviavano più saltuariamente rapporti, richieste e lettere e, di conseguenza, minore era il numero delle decisioni assunte da Propaganda. Invece, rispetto ai molti ordini che si erano sottoposti alla giurisdizione della Congregazione, essa interveniva costantemente in momenti istituzionalmente importanti che ritroviamo spesso nella documentazione. In primo luogo, essa poteva fornire, d'accordo con i vertici degli ordini, importanti facoltà relative alle dispense da alcuni punti della regola, necessità non rara in missione (clausura, abito, sacramenti, elemosine, modi di spostamento), anche se Propaganda raccomandava di seguire il più possibile la regola stessa per non dare voce alla critica diffusa all'interno degli ordini che l'apostolato andasse contro una corretta vita di religioso e che quindi i missionari fossero in maggioranza dei «cattivi» religiosi incapaci di vivere in convento secondo la regola. Questi adattamenti della regola erano

religiosi. I. Fonti e metodi (secoli XVI-XIX), a cura di M. C. Giannini – M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2007, pp. 63-76.

[32] Cfr. i rapporti dei segretari Alberizzi e Cerri sopra citati.

[33] I funzionari della Congregazione redigevano anche raccolte degli abusi che i regolari facevano dei loro privilegi come quelle contenute in APF, *Miscellanee Varie*, III citate *supra* nel cap. IV/1.

spesso molto indicativi della divaricazione tra la norma di matrice tridentina e la prassi della realtà locale descritta dai missionari[34]. Emergeva spesso inoltre un problema giurisdizionale all'interno della missione che vede due figure direttive: il superiore era la carica riconosciuta dall'ordine, mentre il prefetto apostolico era quella riconosciuta da Propaganda. Talvolta le due figure coincidevano nella stessa persona, altre volte la carica di prefetto era affidata al provinciale, come nel caso dei cappuccini francesi nel Seicento[35]. Vi erano infine alcune figure che rappresentavano un momento di convergenza istituzionale tra ordini e Propaganda, quali visitatori apostolici, membri di ordini regolari cui Propaganda affidava un compito di supervisione all'interno dell'ordine o in un collegio con l'idea che dessero un'occhiata generale al territorio dove erano inviati e ne riferissero a Roma con relazioni che ritroviamo nella serie *Congressi Visite e Collegi*.

5. *Esistono degli ordini 'preferiti' da Propaganda? Il caso dei cappuccini.*

In termini generali si può affermare che la ricchezza dei fondi dell'archivio di Propaganda relativa agli ordini dipendeva sia dall'impegno più o meno massiccio di essi nell'azione missionaria e attività affini, sia dai buoni rapporti tra i singoli ordini e la Congregazione che derivavano dal fatto che essi si sottomettevano alla sua giurisdizione. Su questi punti, particolarmente sul primo, occorre aggiungere che ci sono stati dei condizionamenti esterni di tipo politico che hanno avuto profonda e decisiva influenza per determinate aree (ad esempio il patronato spagnolo e portoghese) o per determinati ordini, in grado di stabilire rapporti preferenziali con le autorità civili che consentivano loro una presenza più solida e ampia. Questa situazione preferenziale si dovette spesso a religiosi abili nel muoversi nel panorama politico, in particolare in Europa, con figure quali il carmelitano Domingo de Jesús María, che abbiamo già citato, oppure il cappuccino Joseph de Paris, Eminenza grigia di Richelieu e grande sostenitore di Propaganda, capace di spingere i suoi confratelli nelle missioni in Francia e oltremare creando una rete parallela alla prima fase del colonialismo francese[36], o ancora Valeriano

[34] I. Ting Pong Lee, *Disciplina religiosa et apostolatus in missionibus*, «Commentarium pro Religiosiis et Missionariis», XXXVI (1957) pp. 365-370 e XXXVII (1958), pp. 80-88 e 194-203.

[35] Cfr. I. Ting Pong Lee, *Praefectus Missionis et Praefectus Apostolicus*, «Commentarium pro Religiosiis et Missionariis», XXXV (1956), pp. 353-358 (prima parte); F. Pavese, *Il prefetto apostolico delle missioni*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XV (1962) pp. 214-238 e 386-411 e R. Moya, *Hacia una participación*, p. 452.

[36] G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1959.

Magni, anch'egli cappuccino, avversario dei gesuiti e informatore di Propaganda sugli affari dell'Impero asburgico nella prima metà del XVII secolo[37]. I temi della politica, non di rado commista alla religione, sono di conseguenza ben presenti nella documentazione dell'archivio di Propaganda sia per l'Europa, sia per gli altri continenti, in considerazione del patronato regio, come si è già accennato, ma anche di quelle varie forme di 'protezione' e 'protettorato' che le potenze coloniali (la Francia, in particolare) misero in opera, utilizzando i missionari come teste di ponte, ad esempio, in Asia tra la Terra Santa e la Persia fino al Siam nel XVII secolo, un metodo destinato a ripetersi nei secoli a venire[38].

L'aspetto giurisdizionale, su cui si è insistito in precedenza, era tuttavia fondamentale perché garantiva la continuità del rapporto tra la Congregazione e quegli ordini che ad essa si appoggiarono. Ad esempio, vediamo come i cappuccini furono in stretto rapporto con Propaganda e di conseguenza le loro missioni sono molto documentate. Possiamo dire anzi che l'archivio della Congregazione permette di conoscere a fondo aspetti delle missioni cappuccine di difficile ricostruzione a partire dalle fonti interne all'ordine, soprattutto per l'età moderna.

I cappuccini erano certamente uno degli ordini più strettamente collegati con la Congregazione, in particolare nella prima metà del Seicento e costituiscono un esempio molto evidente della collaborazione tra un ordine e Propaganda[39], impegnandosi a fondo in varie tipologie missionarie: dall'azione antiprotestante in Europa alle missioni per la conversione dei popoli extraeuropei in America, Asia e Africa[40]. Questo impegno nell'apostolato

[37] Cfr. *supra* cap. I/3.

[38] Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France*; B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1994. Per una valutazione generale, Cl. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

[39] Metzler afferma (J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo Segretario della Congregazione (1578-1649)*, in Ingoli, *Relazione*, p. 317) che cappuccini e carmelitani scalzi erano gli ordini sui quali il segretario Ingoli contava maggiormente per le missioni. Già nel 1652 il cappuccino irlandese Richard O'Ferrall inviava un rapporto generale sull'attività missionaria del suo ordine, APF, *CP*, vol. 6, ff. 280r-284v/289r-291v. Si ricordi anche che molti cardinali di Propaganda erano protettori dell'ordine, come il primo prefetto Ludovico Ludovisi, Antonio Barberini senior, cardinale di Sant'Onofrio e fratello di Urbano VIII (cappuccino egli stesso), Bernardino Spada.

[40] Cfr. B. Dompnier, *Les étapes de l'expansion des Capucins en Europe à l'époque moderne (1600-1750)*, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, a cura di J.-L. Lemaître – M. Dmitriev – P. Gonneau, Genève, Droz, 1996, pp. 139-155, Id., *Le missioni dei cappuccini in Europa fra '500 e '600*, in *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei frati minori cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998, pp. 203-232 e il capitolo precedente per una bibliografia più completa.

si realizzò non senza resistenze interne all'ordine e, come appare da recenti contributi di Bernard Dompnier sull'argomento[41], si sviluppò in misura diversa a seconda delle parti d'Europa, alimentando anche una conflittualità interna all'ordine diviso tra i favorevoli all'apostolato e coloro che invece ritenevano che l'attività missionaria portasse a travisamenti della regola, proprio in contraddizione con lo spirito della riforma e con il richiamo di questa all'osservanza della regola stessa. Questo rischio emergeva – ad esempio – nella pratica della confessione e sulla proprietà e l'uso del denaro, nella preoccupazione per la castità, aspetti rispetto ai quali i superiori mettevano freni alla messa in opera delle missioni.

Insomma nell'ordine cappuccino lo sviluppo della pratica missionaria procedette con fatica tra Cinque e Seicento e trovò una diffusione differenziata. Le province francesi si lanciarono massicciamente in questa attività, stimolate dalla presenza ugonotta e dalla spinta che la stessa corona impresse al movimento missionario anche sulla scorta del generale risveglio apostolico che attraversò la chiesa francese, mettendo gli ordini in concorrenza reciproca e spingendoli, ben oltre la contrapposizione agli ugonotti, verso l'evangelizzazione delle varie parti del globo.

In Italia la situazione era disomogenea: le province di frontiera con i protestanti si comportavano come quelle francesi e degli altri territori a rischio d'eresia (Svizzera, Germania), nelle altre – che non avvertivano sul loro territorio questa esigenza e erano la maggioranza – restavano invece forti le resistenze avallate dagli organismi centrali che, ad esempio, nel 1629 ribadivano l'opposizione alle missioni cappuccine *inter catholicos*, per timore soprattutto delle deroghe alla regola che le missioni comporterebbero. Tuttavia sulla spinta della fondazione di Propaganda e delle sollecitazioni cui essa sottoponeva gli ordini, anche i cappuccini italiani furono stimolati all'apostolato. Nel contesto di dibattito interno all'ordine, che portò sia a proposte estreme di revisione delle regole in senso missionario, come nel caso del già più volte ricordato cappuccino Valeriano Magni da Milano, residente a Praga, sia a forme di compromesso tra la regola e le esigenze della missione, le province cappuccine italiane, anche quelle meno coinvolte da questioni con i protestanti contribuirono a fornire missionari *ad gentes*, destinati alle missioni lontane a dimostrazione della penetrazione del risveglio apostolico missionario interno all'ordine[42].

[41] B. Dompnier, *Essere cappuccini nel Seicento*, pp. 30-39 e Id., *Tensions et conflits*, pp. 159-184.

[42] Su tutto questo cfr. ancora Dompnier, *Essere cappuccini*, pp. 30-39 e Id., *Tensions et conflits*.

Nel 1648 Giovanni Francesco da Roma, insieme al confratello spagnolo Angel de Valencia, venne dal papa come ambasciatore del re del Congo Garcia II per discutere, tra l'altro, della nomina di un vescovo (su tre richiesti dal re). Propaganda propose il secolare napoletano Francesco Staybano, membro della Congregazione delle apostoliche missioni fondata a Napoli da Sansone Carnevale, ma il progetto fallì. A questa seguirono altre ambascerie di cappuccini italiani in nome del re. In occasione della sua venuta, Giovanni Francesco da Roma pubblicò presso la Tipografia poliglotta di Propaganda la sua *Breve relatione* sul Congo[43]. Nelle missioni cappuccine in America spiccano figure illustri come quella di Francisco de Pamplona, che introdusse i cappuccini spagnoli nell'America meridionale[44], oppure quelle di Epiphane de Moirans, borgognone, e Francisco José de Jaca, aragonese, che si dedicarono alla conversione degli schiavi nelle Antille e nella Nuova Andalusia, subendo persecuzioni da parte delle autorità spagnole per le quali si rivolsero a Propaganda negli anni 1680[45].

[43] Giovanni Francesco da Roma, *Breve relatione del successo della missione de frati Minori Cappuccini del serafico P. s. Francesco al regno del Congo e delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel regno, e suoi habitatori*, Roma, Sacra Congregatione de Prop. Fide, [1648], in 4° 88 pagine. L'anno dopo la relazione fu tradotta in spagnolo dal noto erudito José Pellicer de Tovar. Questa missione mostra una collaborazione tra cappuccini italiani e spagnoli, con la presenza in Andalusia del generale Innocenzo da Caltagirone, ma ci furono molti ostacoli connessi al patronato; un'analisi dettagliata in L. Jadin, *L'oeuvre missionnaire en Afrique noire*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 413-546. Cfr. anche T. Filesi – Isidoro de Villapadierna, *La "missio antiqua" dei cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1978; sulla presenza di cappuccini siciliani, G. Zito, *Religiosi missionari siciliani tra Seicento e Settecento*, in *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, a cura di G. Martina – U. Dovere, Bologna, 2001, pp. 192-198. Anche i cappuccini in Africa settentrionale erano in contatto con la Congregazione, M. Mafrici, *Propaganda Fide e schiavitù barbaresca: l'attività dei Cappuccini nel Maghreb tra Sei e Settecento*, in *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Fiume, Cosenza, Luigi Pellegrini editore, 2008, pp. 114-128.

[44] Si tratta di un ex capitano generale di Filippo IV, Don Tiburcio de Redin, divenuto converso cappuccino nella provincia di Aragona e desideroso di dedicarsi alla salvezza degli africani. Con l'appoggio del cardinale Gil de Albornoz e altri sostegni alla corte di Madrid voleva dirigere la spedizione nel Congo nel 1642. Nel 1646, dopo un avventuroso viaggio che lo portò anche in America, giunse a Roma per trattare con Ingoli la fondazione della prefettura del Benin per i cappuccini andalusi, ottenendo anche l'autorizzazione di fondare la missione cappuccina nell'America spagnola, Jadin, *L'oeuvre*, pp. 468-470 e Lazaro de Aspurz, *Redin, soldado e misionero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951.

[45] Il primo ha scritto un'opera in difesa degli schiavi *Servi Liberi seu naturalis Mancipiorum Libertatis Iusta Defensio* (1682), cfr. Epiphane de Moirans, *La liberté des esclaves ou défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, a cura di R. Lapierre, Fort-de-France, Société d'hi-

Tuttavia era la massiccia espansione continentale dei cappuccini, in particolare nelle aree di confine con il protestantesimo, che ne faceva una preziosa riserva di missionari per Propaganda. Infatti il presidio della frontiera con gli eretici restava l'impegno più importante nei piani della Congregazione del XVII secolo, come emerge dai già citati rapporti generali dei segretari di Propaganda Francesco Ingoli (1631) e Urbano Cerri (1678). Anche in questo contesto i cappuccini erano attivi nell'Europa centro-orientale con personalità di primo piano, spesso impegnate anche in chiave diplomatica, come Giacinto da Casale o, nella seconda metà del secolo, Marco d'Aviano.

L'iniziativa cappuccina era a tutto campo e la Congregazione utilizzò ampiamente i religiosi per assumere informazioni sulla situazione della religione in Europa. Pochi mesi dopo la fondazione di Propaganda, l'irlandese Francis Nugent, predicatore e fondatore del convento cappuccino a Colonia (1611), iniziatore delle missioni verso le isole britanniche e dei collegi per i missionari irlandesi, inviò un rapporto tramite il nunzio in Fiandra in cui illustrava le condizioni religiose nelle Fiandre, in Inghilterra, Scozia, Irlanda e Danimarca, soffermandosi anche su questioni generali di organizzazione missionaria (necessità di formazione dei religiosi nei collegi, invio di clero secolare e di vicari apostolici, collaborazione tra questi e gli ordini regolari)[46].

In Europa orientale l'espansione cappuccina fu più lenta e difficoltosa. I progetti per la Polonia elaborati da Valeriano Magni fallirono nel 1627 in base a un rapporto sfavorevole del cappuccino genovese Salvatore da San Salvatore. All'epoca di Sobieski, l'impresa fu invece possibile, anche per il sostegno attivo del re polacco, e nel 1693 i religiosi iniziarono a stabilirsi nelle città più importanti[47]. Ancor più difficile fu l'arrivo dei cappuccini in Russia, un progetto elaborato per la prima volta da Joseph de Paris e poi sistematicamente rinviato fino all'epoca di Pietro il Grande. In concorrenza con i gesuiti, cappuccini di origine diversa (italiani, svizzeri) si istallarono a Mosca, Pietroburgo e Astrakhan[48].

Rispetto a questi esempi riferiti alle lontane periferie e alle estreme frontiere della cristianità cattolica europea erano ovviamente più rilevanti le

stoire de la Martinique, 1995. Il cappuccino borgognone aveva ricevuto le facoltà missionarie per la Cayenna già nel 1677, APF, *SC America Antille*, vol. 1, f. 308r-309v.

[46] Metzler, *Orientation*, p. 158-159. APF, *CP*, vol. 1, ff. 436r-450v.

[47] G. Platania, *La difficile "introduzione" dell'Ordine francescano nella Polonia del Seicento*, in *Politica e religione nell'Europa centro-orientale (sec. XVI-XX)*, a cura di Id., Viterbo, Sette Città, 2002, pp. 215-233.

[48] R. Tolomeo, *I Cappuccini nella Russia di Pietro il Grande tra interessi politici e speranze unionistiche*, *ibidem*, pp. 191-213.

presenze missionarie cappuccine collegate a Propaganda nelle missioni anti ugonotte francesi e quelle già citate in Fiandra e nell'Impero[49]. In particolare, per Propaganda non si doveva abbassare la guardia lungo i confini dell'Italia (questo spazio 'interno' per eccellenza della cristianità), dalle Valli del Piemonte alla Savoia, da Nizza a Ginevra, alla Valtellina e alla Rezia, via d'accesso verso la penisola delle perniciose eresie[50]. In queste zone costituite da diocesi cattoliche a forte presenza protestante (come del resto anche in molte regioni della Francia), Propaganda doveva occuparsi di quelle che convenzionalmente si definiscono missioni interne, intervenendo presso i vescovi e esercitando la sua sorveglianza attraverso i nunzi apostolici di Torino e Lucerna, che già prima della fondazione di Propaganda erano delegati dal Sant'Uffizio a rilasciare le facoltà ai missionari[51]. L'importanza di queste missioni è dimostrata dalla accuratezza dei rapporti che Propaganda richiedeva ai vari ordini, tra i quali i cappuccini erano in prima linea insieme a francescani, gesuiti, barnabiti[52].

Da due rapporti contemporanei del 1658 relativi alle missioni in Piemonte di osservanti e cappuccini apprendiamo quali erano le attività e i problemi principali. Anzitutto per essere bene accolti i missionari dovevano essere piemontesi e non provenienti da altre parti d'Italia. Inoltre vi era una costante attenzione al problema delle sovvenzioni economiche da parte del duca di Savoia e del contributo versato tramite il nunzio a Torino dalla Camera apo-

[49] Non è possibile soffermarsi sulla presenza cappuccina in Europa cfr. i fondamentali studi di Bernard Dompnier, tra i quali soprattutto *Les étapes de l'expansion des Capucins en Europe à l'époque moderne (1600-1750)*, in *Moines et Monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, éds. J.-L. Lemaitre – M. Dmitriev – P. Gonneau, Genève, Droz, 1996, pp. 139-155 e Id., *Le missioni dei cappuccini*, con ampia bibliografia.

[50] J. Metzler, *Religiöse Interessen in den Westalpen: Schweiz, Savoyen-Piemont*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 64-92; Charles de Genève, *Les Trophées sacrés ou Missions des Capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la Vallée d'Aoste à la fin du XVIe et au XVIIe siècle*, publié par F. Tisserand, 3 voll., Lausanne, 1976; G. Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVIIe siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe siècle au XXe siècle*, éds. Ch. Sorrel – F. Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes – Université de Savoie, 2001, pp. 43-61; C. Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese Secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006.

[51] Charles de Genève, *Les Trophées sacrés*, vol. 3, pp. 102-120. Sul ruolo del Sant'Uffizio cfr. anche *supra* il cap. II/4.

[52] Nelle missioni retiche, dove agivano cappuccini svizzeri insieme a molti confratelli bresciani e bergamaschi, tra i missionari si registrano, oltre ai membri degli ordini citati, anche domenicani, premostratensi e benedettini, Metzler, *Religiöse Interessen*, p. 83; sui cappuccini italiani cfr. anche Martirio Bertolini da Romallo, *Ignazio Imberti da Casnigo OFMcap (1571-1632). Studio e documenti inediti*, Bergamo, Monumenta Bergomensia, 1961.

stolica. In deroga alla loro regola, i cappuccini erano autorizzati a tenere e spendere il denaro delle elemosine. Per di più si cercava di organizzare, pur con grandi difficoltà, un'assistenza economica per i convertiti, attraverso le elemosine e l'intervento del nunzio. Infine i missionari dovevano sia dedicarsi alla conversione dei protestanti, sia insegnare la dottrina ai cattolici senza tuttavia mettersi in urto con i parroci, di cui in generale si metteva in rilievo la scarsa preparazione. In un coevo rapporto dalla Rezia si evidenziava la positiva accoglienza dei cappuccini da parte del popolo per la loro povertà. Inoltre si insisteva sul positivo effetto della pratica della confessione da parte dei missionari, cui i fedeli si rivolgevano più volentieri rispetto al clero locale. Il rapporto quindi chiedeva di ampliare per i cappuccini le facoltà di confessare e anche quelle di poter fare dispute pubbliche contro i protestanti[53].

Le missioni della Rezia, del Vallese, della Savoia costituivano una fascia di protezione in chiave anti eretica della penisola, dove i cappuccini si adoperavano in molteplici attività, dalla predicazione, alla confessione, alla controversia, e dove abbinavano alle missioni per i protestanti anche la cura spirituale dei cattolici. Questo passaggio tra i vari tipi di missione si ritrova nelle biografie di molti religiosi, evidenziando il carattere artificiale della distinzione tra missioni interne e missioni lontane, imposto dalla storiografia istituzionale piuttosto che sentito dai missionari dell'epoca per i quali lo spostamento tra missioni diverse è tutt'altro che infrequente[54]. Il rapporto tra Propaganda e i cappuccini riguardo a queste missioni sulla frontiera alpina è sottolineato dal fatto che proprio nelle missioni retiche ha agito Fedele da Sigmaringen, ucciso *in odium fidei* dai protestanti il 24 aprile 1622, che fu immediatamente dopo la morte ricordato come protomartire della Congregazione, venendo poi canonizzato nel 1746 insieme al confratello Giuseppe

[53] APF, *Miscellanee Diverse*, vol. 20, ff. 240r-251v e 252r-257v. Altri esempi in Dompnier, *Le missioni dei cappuccini* e Pizzorusso, *La Congrégation "de Propaganda Fide"*. Sulla povertà dei missionari, B. Dompnier, *Pauperum more. Détachement des biens et apostolat au temps de la Réforme catholique*, in *Entre idéal et réalité. Actes du Colloque international d'Histoire. Finances et Religion*, éds. M. Aubrun *et alii*, Clermont-Ferrand, Institut d'Études du Massif Central, 1994, pp. 69-84.

[54] Ad esempio, nel 1647 Giuseppe dalla Torricella vuol trasferirsi dalla Rezia in Congo, APF, *SOCG*, vol. 53, f. 234rv. Sull'interscambio tra missioni interne e missioni estere e la labilità di queste categorie, cfr. B. Dompnier, *Le missioni dei cappuccini*, e Id., *La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission*, «MEFRIM», CIX (1997), 2, pp. 621-652. Cfr. anche D. Deslandres, *Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique, ibidem*, pp. 505-538 e Ead., *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003. Ampia discussione in *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, éds. P.-A. Fabre – B. Vincent, Rome, EFR, 2007.

da Leonessa, famoso missionario nelle missioni popolari dell'Italia centrale, egli pure tuttavia con una giovanile esperienza a Costantinopoli[55].

Dell'esperienza missionaria cappuccina in rapporto con Propaganda trattiamo nel prossimo capitolo sulla base di una ricerca puntuale svolta sulla provincia di S. Francesco (l'Umbria) nel lungo periodo (XVII-XIX secolo). Tuttavia, i cappuccini non sono il solo ordine a essere così largamente rappresentato nell'archivio della Congregazione missionaria. Allo stesso modo è molto rappresentata l'attività di altre famiglie di regolari tradizionalmente legate ad essa come i teatini, gli agostiniani e i carmelitani scalzi[56]. Questo non significa automaticamente che non si trovino documenti anche per gli ordini che manifestavano una maggiore indipendenza. Propaganda era anche una potentissima agenzia di informazioni, che riceveva nei suoi uffici di Piazza di Spagna e tratteneva nella sua memoria archivistica notizie provenienti da ogni parte del mondo che riguardavano tutte le iniziative missionarie. Inoltre, erano proprio le controversie istituzionali o quelle legate al metodo missionario che vedevano impegnata la Congregazione con ordini che non si adeguavano alle sue direttive. Dalla ricerca di notizie e dai tentativi di riportare questi ordini sotto controllo si originava in misura ingente un materiale documentario che ritroviamo in archivio.

A questo proposito l'esempio di scuola è quello della Compagnia di Gesù, l'ordine che si è più considerato indipendente e talora anche contrapposto a Propaganda, sulla base dei privilegi ricevuti fin dai tempi di Ignazio e, in particolare, sul «quarto voto» di diretta dipendenza dal papa per le missioni, ma anche per un'autonoma relazione con le autorità delle potenze coloniali. Il contrasto si sviluppò a vari livelli: 1. centrale: i gesuiti non rinunciarono mai alle loro facoltà e a una sostanziale autonomia da Propaganda, informando di rado quest'ultima sull'attività missionaria; 2. locale: i gesuiti ebbero un difficile rapporto con le autorità missionarie superiori delegate da Propaganda, scontrandosi ad esempio con i vicari apostolici se-

[55] *Bibliotheca Sanctorum*, rispettivamente vol. 5, coll. 522-525 e vol. 6, coll. 1305-1308, Roma, 1964 e 1965; Fedele, al secolo Marc Roy, era di famiglia cattolica fiamminga. Formatosi presso i gesuiti, dopo un viaggio di studio in Italia, Francia e Spagna, aveva ottenuto una laurea *in utroque iure* praticando l'avvocatura in Alsazia. Entrato nel 1612 nel noviziato, fu predicatore e guardiano di conventi in varie località della Svizzera; Siegfried von Kaiserstuhl, *Zur Chronologie des Lebens des hl. Fidelis*, «Collectanea franciscana», 18, 1948, pp. 273-285 e la voce di L. Casutt, in *Dictionnaire de Spiritualité, ad vocem*; O. Schmucki, *Fidelis von Sigmaringen (1578-1622). Bibliographie. Kommentierter Literaturberichte bis 2000*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2004.

[56] Rimando al capitolo precedente per i riferimenti bibliografici a studi o edizioni di documenti dell'archivio di Propaganda relativi a questi ordini.

colari in Estremo Oriente in un contrasto che si innestò anche sulla secolare questione dei riti cinesi e malabarici; 3. locale e centrale: nella conflittualità tra gesuiti e altri ordini (anche per i loro legami con il potere civile). Questo confronto è stato prolungato e teso, dalla fondazione della Congregazione fino alla soppressione della Compagnia (1773), tanto che si è parlato di un 'antigesuitismo' di Propaganda.

Di questi temi si parla nei due capitoli finali del libro. In questo capitolo di taglio archivistico possiamo concludere che, pur se non si trovano molte carte che diano conto continuativamente delle singole missioni della Compagnia di Gesù (il che del resto non è del tutto vero[57]), in compenso esiste la possibilità di seguire le grandi controversie sulle tematiche missionarie che sono capitoli fondamentali della storia della Chiesa universale, come la questione dei riti cinesi e malabarici, sui quali la documentazione di Propaganda si trova spesso dislocata (ma spesso anche presente in copia) nell'archivio del Sant'Uffizio. L'archivio di Propaganda, così legato a una dimensione geografica dell'attività missionaria dei singoli ordini, sia per l'ordinamento archivistico, sia per la tradizione storiografica, permette non soltanto una ricostruzione di realtà locali, sfruttando l'imponente massa informativa offerta dal materiale, ma anche uno studio per problemi, una ricerca su tematiche generali legate alle missioni come i metodi di apostolato, le questioni giurisdizionali, la formazione di un diritto missionario, le pratiche liturgiche e sacramentali nel confronto tra norme tridentine e prassi locali, la formazione dei religiosi, la produzione di libri, la diffusione e lo scambio di conoscenze, i rapporti con la politica internazionale, tutti temi che toccano la storia dei molti ordini che in modo diverso, talvolta accanitamente conflittuale, sono entrati in rapporto con Propaganda.

[57] Cfr. *infra* i capp. IV/4 e IV/5. Oltre ai numerosi documenti sparsi nelle varie serie dell'archivio, esiste anche una piccola serie autonoma, le *Informazioni*, formata da 14 volumi probabilmente provenienti dall'Archivio della Compagnia di Gesù dopo la soppressione della stessa. Tranne due, i volumi riguardano le missioni cinesi, Kowalsky-Metzler, *Inventory*, p. 67.

3

DALL'UMBRIA AI QUATTRO CONTINENTI: CAPPUCCINI ITALIANI MISSIONARI DI PROPAGANDA

1. *Propaganda e i missionari cappuccini umbri: un modello giurisdizionale.*

Tra le numerose famiglie di regolari che si sottopongono fin dall'inizio alla giurisdizione della Congregazione de Propaganda Fide vi sono senza dubbio i cappuccini, la cui vocazione missionaria agli inizi del XVII secolo conosce un prepotente sviluppo, seppure in modo differenziato, come ci ha spesso ricordato Bernard Dompnier, all'interno di Italia e Francia, sulle frontiere del protestantesimo nel Nordeuropa e anche oltremare. Nella storia dell'ordine il legame con Propaganda è stato spesso sottolineato anche sulla base dalla (probabilmente esagerata) ascendenza del predicatore umbro Girolamo Mautini da Narni su Gregorio XV nella decisione di fondare la Congregazione. Certamente la ricchezza della documentazione cappuccina dell'archivio di Propaganda dimostra l'intensità della collaborazione[1]. In questo capitolo intendiamo esaminare in concreto un esempio positivo di tale rapporto prendendo in considerazione l'attività missionaria dei religiosi appartenenti alla provincia di S. Francesco, detta perciò anche serafica (corrispondente all'incirca all'attuale regione umbra con qualche sconfinamento) dal XVII all'inizio del XX secolo[2].

[1] Sull'attività missionaria dei cappuccini si vedano i numerosi studi di Bernard Dompnier, ad esempio *Tensions et conflits autour des missions chez les Capucins di XVIIe siècle*, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XLIII-XLIV (2005), numero monografico su *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. Giannini, pp. 159-184. Sul ruolo di Girolamo Mautini da Narni, predicatore apostolico, alla vigilia della decisione di Gregorio XV si vedano le valutazioni complessivamente scettiche di J. Metzler, *Foundation of the Congregation "de Propaganda Fide" by Gregory XV*, in *Memoria Rerum*, I/1, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971, pp. 83-84; al contrario vedi V. Criscuolo, *Lineamenti bio-bibliografici di Girolamo Mautini da Narni (1563-1632)*, in *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei cappuccini fre '500 e '600*, a cura di Id., Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1998, p. 289.

[2] Sui confini della provincia cfr. *Atlante cappuccino. Opera inedita di Silvestro da Panicale 1632*, a cura di S. Gieben, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1990.

Anzitutto occorre aver chiaro il quadro istituzionale delle missioni cappuccine e il loro rapporto con le province dell'ordine, caratterizzato da un accentuato decentramento del governo. In generale, due sistemi sono presenti contemporaneamente nell'ordine. Il primo riguarda l'affidamento di una determinata missione a una provincia che provvede a fornire i religiosi (anche se nulla impedisce l'integrazione con membri di altre province) e ne affida la guida a un suo membro. Nel Seicento, ad esempio, le missioni cappuccine francesi in Brasile erano sottoposte alla provincia di Bretagna, oppure nel Settecento le missioni nel Tibet erano affidate alla provincia delle Marche. Questo sistema riguarda l'Umbria soltanto nel XX secolo quando ad essa viene affidata la missione nel nord del Brasile sul corso del fiume Solimoes.

Un secondo sistema consiste nell'inviare in ogni missione un gruppo misto di religiosi, provenienti da province diverse, sottoponendolo direttamente alla procura generale dell'ordine. Il prefetto è nominato ogni sette anni ed è scelto dall'ordine, con approvazione di Propaganda, sulla base di sue capacità personali a prescindere dalla provincia di appartenenza. Questa situazione riguarda la maggior parte dei missionari cappuccini umbri che hanno partecipato a missioni nei vari continenti. Spesso vi hanno ricoperto cariche di prefetto, distinguendosi per capacità e organizzazione. In questo tipo di missioni il rapporto tra il prefetto che sta in loco e l'ordine aggira di fatto la provincia di provenienza perché la missione dipende dalla Curia generalizia. Nell'Ottocento si forma presso quest'ultima anche un segretariato apposito per le missioni, di cui una figura importante alla fine del XIX secolo è l'ex missionario umbro nel Cile Antonino Montaldini da Reschio[3].

La provincia di origine non è tuttavia assente in questo meccanismo. Essa non solo è la regione di reclutamento dei missionari che esprimono la loro vocazione a partire verso le imprese apostoliche, ma è anche l'orizzonte di riferimento per i missionari, il cui impegno lontano dalla propria terra può non essere a vita, ma prevedere un ritorno non solo per motivi di salute, ma anche di scelta personale.

Questi elementi istituzionali si evincono bene dalla documentazione dell'archivio di Propaganda la cui caratteristica di fondo è la varietà di livelli d'interesse. Si passa infatti dai documenti che attestano le decisioni più formali (fondazione delle missioni, nomina di prefetti, raccolta di dati sulla prefettura) agli aspetti più personali che riguardano la vita dei cappuccini sul terreno di missione, sia nei riguardi dell'attività di evangelizzazione, sia (e

[3] Su quest'ultima importante figura torneremo *infra*, par. 3.

forse in maggior misura) rispetto ai problemi interni alla missione: i rapporti tra i missionari, le difficoltà rispetto alla loro azione, le differenze tra i vari insediamenti missionari. Da questi documenti emerge senza dubbio anche una conflittualità diffusa, tema su cui si è recentemente insistito rispetto alla storia degli ordini religiosi e che emerge anche nel mondo missionario: conflittualità tra l'ordine e la Curia pontificia, conflittualità tra missionari di ordini diversi, conflittualità all'interno della missione tra religiosi[4]. Questo aspetto che naturalmente trova molto spazio sui documenti, da un lato non deve essere sopravvalutato (si scrive più spesso in occasione di difficoltà che nelle situazioni normali), dall'altro non deve essere trascurato perché permette la conoscenza della vita concreta della missione, dando preziose indicazioni sul suo svolgimento e sulle figure dei missionari, portando un contributo di conoscenza su realtà tanto lontane e diverse che spesso sfugge nelle pur informate, ma talora agiografiche descrizioni del mondo delle missioni. Il confronto con differenti culture e situazioni geografiche, ad esempio, fa emergere in modo drammatico alcune contraddizioni, riguardo al rispetto della regola, ma anche più in generale sul rapporto tra la mentalità europea del missionario e la sua formazione tridentina e la varietà delle culture locali.

La documentazione di Propaganda rende conto dei vari nodi che la rete informativa della Congregazione ha messo in piedi dai quali si riferisce dei singoli luoghi e anche dei singoli missionari come uno *zoom* che si avvicina e si allontana dando una visione molteplice delle periferie missionarie. Ma ci potremmo chiedere se c'è una documentazione che lega direttamente Propaganda e la provincia umbra. Questo non sembra accadere nella prassi ordinaria. Il cappuccino quando è in missione è *extra provinciam*. Semmai è nella fase del reclutamento, quella dove il futuro missionario esprime la sua vocazione, che si può valutare quanto sia forte lo sforzo apostolico della provincia stessa. Si tratta però di documenti a carattere individuale, che a volte rivelano resistenze o preferenze di destinazione. Inoltre, almeno in molti casi, il giudizio sulla preparazione dei missionari tocca al vescovo delegato da Propaganda. Si hanno infatti le lettere che certificano l'esame superato dal missionario per essere autorizzato a partire. Ad esempio, nel 1741 il vescovo di Spoleto esaminò contemporaneamente Barnaba da Tedaldi e Sperandio Altavilla da Norcia destinati verso parti opposte del globo: Brasile il primo, Georgia il secondo[5].

[4] Cfr. *supra* il cap. IV/1.

[5] APF, *SC Georgia*, vol. 2, 1703-1760, f. 240rv.

Il prefetto apostolico è la figura chiave dello scambio epistolare con Propaganda. Da questo contatto si crea soprattutto il corpus documentario sulle missioni. Anche se non sempre frequente la corrispondenza dei prefetti apostolici con il dicastero missionario è un dovere istituzionale. La carica di prefetto è infatti approvata dalla Congregazione su proposta dell'ordine e normalmente si crea uno scambio di informazioni tra tre figure: il prefetto in missione, il procuratore generale dell'ordine a Roma (che è la figura istituzionale per i rapporti di quest'ultimo con la Curia pontificia) e Propaganda[6].

Questo sguardo rapido sulla ricca documentazione di Propaganda conferma nel caso umbro la caratteristica generale delle missioni cappuccine nelle quali l'elemento individuale prevale su quello provinciale. Pur non essendo responsabile di nessuna missione in particolare, almeno fin al XX secolo, la provincia umbra ha tuttavia fornito personaggi di grande rilievo apostolico, ma anche di notevole spirito di osservazione e di critica della realtà che si sono trovati di fronte in molte missioni dell'ordine nelle diverse parti del mondo.

2. *Tra XVII e XVIII secolo.*

L'attività missionaria *ad gentes* dei cappuccini della provincia umbra tra Sei e Settecento può essere esaminata da due punti di vista. Da un lato, in senso analitico, si possono fare ricerche archivistiche e bibliografiche per reperire informazioni biografiche sui singoli missionari conducendo un'indagine prosopografica all'interno della provincia serafica. Dall'altro lato, in senso sintetico, si può invece cercare di trarre elementi per valutare lo sforzo missionario della provincia umbra nelle diverse parti del mondo nel contesto generale dell'apostolato *ad gentes* delle province dell'ordine in particolare all'interno della penisola italiana. In questo contributo cerchiamo di fornire un inquadramento generale per poi entrare nel dettaglio di alcuni tra i diversi contesti missionari nei quali i cappuccini umbri agirono e delineare qualche figura esemplificativa.

Occorre anzitutto inserire il caso specifico che qui si affronta nel panorama missionario generale e, di conseguenza, tener presente lo specifico problema posto dalla origine italiana dei missionari. Tale origine poneva questi ultimi in una posizione speciale rispetto ai loro confratelli delle nazioni che avevano colonie oltremare, quali il Portogallo e la Spagna, inseriti nel sistema del regio patronato, oppure della Francia sempre più impegnata nel corso del XVII secolo nella sua espansione coloniale. Come è noto, pur essendo istituzioni sovranazionali, gli ordini regolari erano di fatto costretti ad accordare la loro azione evangelizzatrice alla volontà degli stati, normalmente poco disposti a accettare missionari stranieri nelle loro colonie. Inoltre, gli stati erano anche i principali finanziatori delle missioni e costituivano spesso degli interlocutori ineludibili che condizionavano i progetti di apostolato.

Tuttavia questo sistema presentava delle eccezioni o dei punti deboli che resero possibile la presenza di missionari italiani all'interno degli imperi coloniali. Ad esempio, nell'Asia e nell'Africa portoghese (pur nominalmente soggette al *padroado*) fu possibile fin dal Cinquecento l'introduzione di molti membri italiani dei vari ordini religiosi. Inoltre esistevano parti del mondo dove non c'era una presenza coloniale egemone come, ad esempio, il Levante, l'Asia minore, il Caucaso, l'Estremo Oriente dove quindi non c'era un ostacolo «nazionale», pur presentandosi difficoltà di altro genere, quali nel caso indicato il confronto con il mondo islamico o con le civiltà e le autorità politiche orientali. Infine le missioni esistevano anche all'interno dell'Europa, sulla frontiera con il protestantesimo, con l'Islam e con il mondo ortodosso (ad esempio l'area ungherese e balcanica in genere)[7]. Su questa frontiera religiosa agivano missionari italiani, soprattutto dove essa coincideva con quella della penisola, lungo l'arco alpino in particolare al confine tra Francia e Svizzera[8].

Per Propaganda il ricorso all'invio di missionari italiani costituiva anche una misura, pur di difficile attuazione, per opporsi al patronato regio affermando la sua autorità sulle missioni. Non di rado si trova nella documentazione un elogio per le capacità missionarie dei religiosi italiani proprio in quanto essi erano più affidabili perché più vicini al papa e meno soggetti alla fedeltà «nazionale» rispetto ai confratelli sudditi di altri stati, in particolare delle potenze coloniali con interessi politici e economici nei territori da evangelizzare. Nel suo rapporto generale sulle missioni, redatto intorno al 1631, il segretario di Propaganda Francesco Ingoli suggeriva di inviare religiosi italiani in Europa orientale fino in Russia «per havere [essi] lo spirito di Roma», auspicava anche l'invio di un vescovo italiano presso gli armeni,

[6] F. Pavese, *Il prefetto apostolico delle missioni*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XV (1962), pp. 214-238 e 386-411.

[7] I. G. Tóth, *Relationes Missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, Budapest-Roma, Accademia d'Ungheria, 1994 e *Litterae Missionariorum de Hungaria et Transilvania (1527-1717)*, 2 voll., Roma-Budapest, Accademia d'Ungheria, 2002.

[8] Ch. Gauthier, *La mission en frontière de catholicité au XVIIe siècle: les capucins dans les Alpes suisses*, in *L'espace missionaire. Lieu d'innovation et de rencontres interculturelles*, éds. G. Routhier – F. Laugrand, Paris-Québec, Karthala-Presses de l'Université Laval, 2002, pp. 37-47 e, più in generale, la tesi della medesima studiosa, *Activité missionnaire en frontière de catholicité. L'exemple du Valais et de l'ancienne Rhétie, 1550-1650*, Université de Montréal-Université de Clermont-II, 2002.

affinché fungesse anche da ambasciatore, e sosteneva infine che nelle Indie portoghesi «fra tutte le nationi niuna di maggior profitto è colà riuscita dell'Italia, perché la sua destrezza, et efficacia nel trattare meglio s'accomoda a guadagnar gli animi di quelle barbare nationi, non havendo il natural fasto, e gravità, o intonatura Portoghese»[9].

Questo problema – che ci porterebbe lontano e qui non approfondiamo[10] – attraversava anche gli ordini religiosi in varia misura. Alcuni di essi, come la Compagnia di Gesù, riaffermarono nel corso del Seicento il loro carattere internazionale e vediamo infatti come essi riuscissero a mandare missionari italiani anche nell'America spagnola dove il regime di patronato manteneva intatta la sua forza[11]. In generale possiamo dire che Propaganda favorì la partecipazione dei religiosi italiani alle missioni *ad gentes*, soprattutto per quegli ordini che collaborarono più attivamente con il dicastero missionario. Ricordiamo infatti che tra gli ordini nuovi o riformati al loro interno in direzione di un maggior impegno verso l'apostolato ve ne erano anche alcuni che avevano una forte matrice italiana, come i teatini che si trovarono impegnati alle dipendenze di Propaganda in Georgia e altrove, oppure come i francescani osservanti nei Balcani[12].

In questo rapido quadro generale della presenza italiana nel contesto dello sforzo missionario, come possiamo considerare la posizione della provincia serafica umbra dell'ordine cappuccino?

Certamente non si tratta di una posizione di primissimo piano, anche se tra Sei e Settecento i cappuccini umbri sono presenti in varie parti del mondo. In Europa li troviamo nella Rezia (Valtellina e Grigioni) in Russia e a Costantinopoli, dove già nel XVI secolo aveva avuto una rapida e avventurosa esperienza san Giuseppe da Leonessa, imprigionato per aver tentato la

[9] Ingoli, *Relazione*, pp. 64, 108, 167; cfr. anche *supra* il cap. III/3. G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di L. Fiorani – A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 506-514.

[10] Cfr. ad esempio il progetto di Propaganda di stimolare l'attività missionaria del clero secolare italiano, J. Metzler, *Verso un istituto missionario di sacerdoti secolari*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 506-522.

[11] H. Storni, *Jesuitas italianos en el Rio de la Plata (antiguas provincias del Paraguay, 1585-1768)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XLVIII (1979), pp. 3-64.

[12] Per i primi cfr. B. Majorana, *La gloriosa impresa. Storia e immagini di un viaggio secentesco*, Palermo, Sellerio, 1981; per i secondi I. G. Tóth, *Les missionnaires franciscains venant de l'étranger en Hongrie au XVIIe siècle avant la période de reconquête catholique*, «XVIIe siècle», L (1998), 199, pp. 219-231.

conversione dei turchi e miracolosamente scampato alla morte[13]. Ancora in Asia i cappuccini erano presenti in Georgia e in India; in Africa erano diffusi in Tunisia, in Congo e nell'arcipelago di São Tomé. Infine, si erano spinti fino in America nelle missioni brasiliane[14]. Del resto, come si è già detto, alla provincia umbra non era affidata la responsabilità diretta di una singola missione come accadde per la provincia di Genova che dal 1638 era responsabile per l'apostolato in Barbaria, legato al riscatto degli schiavi, o per le province lombarde che organizzavano le missioni alpine[15]. La provincia serafica partecipava quindi, attraverso propri religiosi, alle missioni composte da cappuccini di varie province e direttamente collegate alla Curia generalizia. Un rapido raffronto – pur incompleto – tra la provincia serafica e le altre province italiane[16], escludendo quelle dell'Italia del Nord attive soprattutto nelle zone alpine, ci mostra come caratteristiche simili nell'impegno missionario si ritrovassero anche in buona parte delle province cappuccine della Penisola.

Dalla provincia dell'Emilia i religiosi furono inviati nel XVII secolo nell'Africa del Nord (Tunisia e Algeria), nel Congo, in Guinea, in Angola e poi nel XVIII in Africa, Brasile, Asia Minore, in Russia, nel Caucaso e in India. Ma si riscontra anche l'invio di cappuccini emiliani in Boemia, nei Grigioni e Rezia e perfino in Ungheria con Arcangelo da Rimini e Massimino da Mantova[17].

[13] Arsène du Chastel, *Une épisode de la vie de St-Joseph de Léonesse. La première installation à Constantinople (1587-88)*, «Études franciscaines», II (1889), pp. 484-494 e III (1890), pp. 52-65; Wenceslas de Saint-Gildas-de-Rhuys, *La mission de Saint Joseph de Léonisse à Constantinople*, Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1956. Rientrato in Italia, Giuseppe da Leonessa si dedicò alle missioni popolari e alla predicazione, attività sulla quale esiste un'ampia bibliografia, cfr. in generale G. Chiaretti, *Archivio leonessiano. Documenti riguardanti la vita e il culto di San Giuseppe da Leonessa*, Roma, Istituto storico cappuccino, 1965.

[14] Cfr. Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini della provincia serafica*, Città di Castello, Società an. tip. "Leonardo da Vinci", 1931, *passim*.

[15] Per un quadro d'insieme cfr. le informazioni offerte dal *Lexicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1950)*, Romae, Bibliotheca Collegii Internationalis S. Laurentii Brundusini, 1951, *ad vocem* «Umbriae seu S. Francisci Provincia in Italia» e alle voci delle altre province; per una storia generale, cfr. i classici volumi di Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, 3 voll., Paris-Rome, Lethielleux, 1867-1873 e di Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini. Sunto storico*, 10 voll., Roma, Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, 1913-1938.

[16] Sulla divisione delle province, cfr. *Atlante cappuccino* e per altre successive opere di rappresentazione della «geografia cappuccina» cfr. le indicazioni in B. Dompnier, *Essere cappuccini nel Seicento. Variazioni sulla fedeltà alla regola*, in *I cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p. 23.

[17] Salvatore da Sasso Marconi (Mongiorgi), *La Provincia cappuccina di Bologna e la cronaca dei suoi provinciali 1535-1941*, Budrio, Fratelli Montanari Editori, [1946], pp. 57-58;

Per la Toscana la destinazione era soprattutto quella del Congo con Serafino da Cortona, Giovanni Francesco da Lucca (recatosi tre volte in Africa con molti confratelli), Bernardo da Cutigliano (che vi trovò il martirio) e Antonio da Seravezza (la cui missione riscosse un grande successo). Dal 1661 all'Africa si affiancò la missione in Georgia e le due destinazioni restarono in vigore fino al XVIII secolo[18].

La provincia di Genova, protagonista – come si è detto – della presenza cappuccina in Nordafrica , inviò un gran numero di missionari nel Congo. Dalla Liguria provenivano anche molti prefetti apostolici di quella missione[19], elemento che poteva essere considerato un indizio del maggior impegno missionario di una provincia rispetto a un'altra. In Congo furono attivi in modo cospicuo anche i cappuccini lombardi[20], sardi[21] e siciliani. Per questi ultimi era la destinazione quasi esclusiva (insieme a una più discreta presenza nel Nordafrica) fino alla metà del Settecento, quando la gamma delle missioni si allargò anche ad altre destinazioni asiatiche e americane[22].

La provincia marchigiana partecipava anch'essa alle missioni sopracitate, ad esempio in Savoia con Diego da Civitanova, in Boemia con religiosi che si affiancarono a Lorenzo da Brindisi e con il caso particolare dello scozzese-urbinate Arcangelo da Aberdeen, poi coinvolto nell'organizzazione, sostenuta dalla Francia, delle missioni cappuccine nelle isole britanniche. Tuttavia essa ebbe un suo ruolo più forte, come accennato, con la missione in Tibet, fondata da Propaganda nel 1703, che venne affidata alla provincia marchigiana dal ministro generale dell'ordine e dove i cappuccini svilupparono anche un grande interesse per lo studio delle popolazioni locali e delle loro lingue, in particolare con Francesco Orazio da Pennabilli[23].

B. Vadakkekara, *Le missioni estere dei cappuccini emiliani e romagnoli*, in *I cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, a cura di G. Pozzi – P. Prodi, Bologna, EDB, 2002, pp. 624-634.

[18] Sisto da Pisa, *Storia dei cappuccini toscani*, Firenze, Barbera, 1906, pp. 391-397 e *passim* fino a 496-498.

[19] C. Toso, *I cappuccini genovesi e la "Missio antiqua" nella "Narratione" di Pietro da Dolcedo (1647)*, Roma, L'Italia francescana, 1979.

[20] [Vedi ora P. Valsecchi, *Lombardi in Africa fra Sei e Settecento. Una nota sui cappuccini milanesi nel Regno del Congo*, in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi*, a cura di M. Catto – G. Signorotto, Milano-Roma, Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 161-175].

[21] Raffaele da Santa Giusta, *Missionari sardi dei minori cappuccini*, Reggio Emilia, Libreria di «Frate Francesco» del Collegio Missionario S. Giuseppe da Leonessa, 1931.

[22] G. Zito, *Religiosi siciliani missionari tra Seicento e Settecento*, in *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, a cura di G. Martina – U. Dovere, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 163-208 (in particolare pp. 192-198) che fornisce tabelle e valutazioni comparative con gli altri ordini.

[23] Fulgenzio da Lapedona, *I cappuccini marchigiani e le missioni*, «L'Italia francescana», IV (nov.-dic. 1929), 6, pp. 540-551; in generale, limitatamente al secolo XVI, cfr. C. Urbanelli,

Il sistema prevalente (con le eccezioni segnalate) nelle missioni dei cappuccini italiani era dunque la partecipazione delle varie province con un certo numero di propri membri a missioni organizzate dal vertice dell'ordine. Questo contrastava con l'esperienza francese, ad esempio, dove il tentativo di centralizzazione delle missioni operato da Joseph de Paris nei primi decenni del XVII secolo, con l'iniziale accordo di Propaganda, suscitò una decisa opposizione dei provinciali che alla fine ebbe successo cosicché le singole province mantennero la responsabilità di campi missionari ben specificati. Tale disomogeneità si può spiegare anche con il diverso contesto e la diversa sensibilità per l'attività missionaria – nel senso in cui si accennava sopra sulla scorta dell'analisi di Bernard Dompnier – delle due aree francese e italiana[24].

Soffermandoci invece sul problema della quantificazione della presenza missionaria umbra rispetto alle altre province italiane, possiamo procedere a un esempio proprio prendendo in esame la missione del Congo che, per la sua durata, rappresenta un banco di prova abbastanza attendibile. Pur se le cifre indicate devono esser prese con beneficio d'inventario per la discordanza delle fonti, vediamo che nella spedizione del 1648 abbiamo un umbro su 15; nel 1662[25] 4 umbri su 14; nel 1666 3 umbri (2 sacerdoti e un laico) su 15; nel 1670 nessun umbro su 13; nel 1674 nessuno su 6; nel 1676 nessun umbro su 11; nel 1680-81 nessuno su 8; nel 1687 un umbro (in realtà si tratta di un vicentino unito alla provincia serafica) su 14; nel 1690 nessun umbro su 14; nel 1695-99 un umbro su 25 (ma il missionario morirà quasi subito). Anche se la composizione delle varie spedizioni appare sempre abbastanza variegata essendo formata da religiosi di province diverse, la componente umbra, se presente, risulta comunque costantemente minoritaria[26].

Storia dei Cappuccini nelle Marche, 3 voll. in 4 tomi, Ancona, Curia provinciale FF. Cappuccini, 1978. Cfr. anche E. De Rossi Filibek, *Francesco Orazio della Penna*, in *DBI*, vol. L, 1998, *ad vocem*; Francesco Orazio della Penna, *Breve notizia del Regno del Thibet*, a cura di R. Ragghianti, Milano, Mimesis, 2010.

[24] Il tema va però inquadrato nell'insieme dell'organizzazione dell'ordine e del suo rapporto istituzionale con Propaganda, cfr. Melchior de Pobladura, *Algunos aspectos del movimiento misionero de las provincias capuchinas espanolas en su fase inicial (1618-1650)*, «Collectanea franciscana», XX (1950), pp. 51-92 e J. Mauzaize, *Le rôle et l'action des Capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, Lille-Paris, Champion, 1978.

[25] Nel 1664 secondo la tabella in *Francesco da Vicenza*, p. 380.

[26] Questi dati sono tratti da uno schema redatto alla fine dell'Ottocento da Antonino da Reschio (allora segretario delle missioni dell'ordine) che ho trovato nel faldone delle sue carte in APUA, fascicolo *Missioni e missionari*, camicia *Missioni Congo* che riporta dati raccolti da un manoscritto del 1715 di Filippo da Firenze, confrontati con alcuni cataloghi – all'incirca coevi e probabilmente della stessa origine – di missionari cappuccini italiani in APF, *SC Africa*,

Questo esempio mostra quindi come la partecipazione umbra avesse un generale carattere di episodicità. Per le missioni nelle altre parti del mondo, non abbiamo altri riscontri comparativi tra le province italiane, ma la ricostruzione nominativa proposta da Francesco da Vicenza sembra confermare in generale questo carattere anche nel Settecento[27]. Soprattutto in tale secolo la missione della Georgia venne rifornita di personale umbro, a intervalli all'incirca decennali. Dal 1665 alla metà del XVIII secolo il totale non raggiungeva le trenta unità complessive. Si tenga conto, però, che nel Settecento la provincia serafica forniva membri a uno spettro sempre più largo di missioni, come risulta anche da un quadro generale redatto nel 1819 da Illuminato da Città di Castello: dal 1725 al 1794 c'erano missionari umbri in Georgia, Brasile, Tunisi, São Tomé e Congo, Moscovia, India (Pondichery), Tibet, Costantinopoli e in Valtellina[28].

L'atteggiamento della provincia riguardo all'invio dei missionari sembra dunque prudente, anche se non possiamo dare giudizi definitivi senza conoscere le modalità del reclutamento, la disponibilità dei soggetti, l'influenza che hanno avuto le opinioni dei superiori provinciali sull'opportunità dell'apostolato. A un primo esame, il volume degli Atti della Provincia (il cosiddetto Campione), che testimonia dell'attività istituzionale del capitolo provinciale, non sembra evidenziare il problema missionario come uno dei punti principali della propria agenda. Ci si preoccupava costantemente del rispetto della regola e venivano fissati i termini del corretto comportamento per i predicatori (andare a piedi, usare a proposito il denaro, percorrere la via più diretta), elementi che potevano valere anche per l'apostolato. Tuttavia per le missioni *ad gentes* ci si limitava a registrare i religiosi partiti, anche per eventualmente sostituirli nelle loro mansioni all'interno dei conventi[29].

Il fatto che la missione non dipenda giurisdizionalmente dalla provincia limita forzatamente l'interesse istituzionale degli organismi locali dell'ordine e questo si rifletteva anche sulla documentazione che essi producevano e conservavano nei loro archivi, determinandone la scarsità o addirittura

Angola, Congo, vol. 1, ff. 121r-128v e 129r-133v; si vedano inoltre le liste annuali fornite da G. Saccardo, *Congo e Angola*, *passim*.

[27] Cfr. *Francesco da Vicenza*, pp. 377-381.

[28] Cfr. anche APUA, *Memorie interessanti la Storia della Religione cappuccina e in specie della Serafica Provincia dell'Umbria* di Illuminato da Città di Castello [1761-1826], 1819, f. 135: «Indice di missionari dell'Umbria nelle parti degli Infedeli».

[29] APUA, *Atti della Provincia di S. Francesco nel quale si notano anno per anno tutti gli atti principali capitulari, cioè l'elettione del P. Provinciale, Diffinitori, Custodi Fabricieri, Guardiani e Lettori. Et anco tutti i Ricordi e tutte le cose più notabili, che occorrono in ciascun anno nella Provincia dal 1614 al 1899* (d'ora in avanti *Campione*), *passim*.

l'assenza. I religiosi in missione erano ormai «distaccati» dalla provincia e dunque amministrativamente separati. Ad esempio, negli Atti provinciali, a proposito dell'invio nel 1637 da parte del ministro generale dei predicatori Vincenzo da Perugia, Stefano da Gubbio, Giuseppe da Bevagna e Domenico da Monteleone nella missione dei Grigioni sotto la prefettura di Ireneo da Brescia, leggiamo che di essi «corrono buonissime nuove e [si è appreso] che s'applichino fideliss[imamente] per la salute dell'anime con molto honore della nostra provincia»[30]. Dunque le informazioni circolavano, ma non di rado attraverso canali non ufficiali[31].

Il quadro quantitativo sopra riportato può sembrare modesto e sconfortante per una ricerca, così come lo scarso legame tra le missioni *ad gentes* e la provincia umbra in quanto istituzione, ma ciò non deve far ombra all'interesse per l'esame dei casi individuali nei vari campi d'azione.

> Se reggere esclusivamente una missione importante è un grande onore per una Provincia monastica, la vera storia delle Missioni, cioè della propagazione della fede e della civiltà cristiana nel mondo, ci è data dall'opera di singoli missionari[32].

Questo giudizio dello storico cappuccino Fulgenzio da Lapedona, un po' retorico nell'espressione, esprime bene lo spirito alla base delle svariate esperienze individuali dell'apostolato. È quindi necessario esaminare l'aspetto qualitativo dell'azione missionaria dei cappuccini umbri, definendo le figure (chi sono? che ruolo svolgono? in che modo informano i superiori?) almeno di quelli sui quali esiste sufficiente documentazione e che hanno un'esperienza significativa.

Ho preso in esame alcuni territori di missione, escludendo ovviamente di fare una storia esaustiva dei religiosi protagonisti dell'attività apostolica della provincia umbra, ma considerando soltanto alcuni casi. A questo proposito si può dire che, grazie agli stretti rapporti tra i cappuccini e Propaganda di cui si è parlato all'inizio, nell'archivio storico della Congregazione troviamo un buon numero di documenti che riguardano i cappuccini umbri. La ricerca di informazioni potrebbe essere estesa anche all'archivio generale dell'ordine, in fase di riordino al momento di questa indagine. Inoltre, un certo numero di documenti conservati in vari archivi, dall'Archivio Apostolico Vaticano a quelli locali umbri, è anche stato pubblicato, soprattutto

[30] APUA, *Campione*, p. 152.

[31] Negli Atti della Provincia troviamo anche disposizioni sulla modalità di spedizione delle lettere, pur se non direttamente collegate alle missioni, APUA, *Campione*, p. 132.

[32] Fulgenzio da Lapedona, *I cappuccini marchigiani*, p. 541.

a cura di Francesco da Vicenza, le cui liste e profili biografici che abbiamo citato in questo capitolo restano una guida insostituibile.

Anzitutto va segnalato il fatto che tra i missionari umbri ci sono dei prefetti apostolici, cioè dei superiori della missione nominati da Propaganda. Ne troviamo soltanto due nel XVII secolo in Georgia (Stefano Venturelli da Amelia e Silvestro Brancaleoni da Panicale[33]). Gli altri furono attivi nel secolo successivo nella stessa Georgia (due), nell'isola di São Tomé (due, entrambi di Todi), altri quattro nelle missioni brasiliane (Bahia e Rio de Janeiro). Per la Georgia, inoltre, si staglia la figura di Felice da Sellano (1656-1720), sul quale torneremo più avanti, che venne incaricato da Innocenzo XII di un'ambasceria presso il re di Persia per favorire le missioni cappuccine della Georgia. Per questo motivo egli è considerato nella tradizione cappuccina appunto come «ambasciatore», definizione che si ritrova soltanto per un altro confratello umbro, Giuseppe Maria Manassei da Terni (1685-1762), che fu anche ministro generale dell'ordine, il quale fu incaricato dal papa nel 1754 di comporre la vertenza tra il re di Napoli e il gran maestro dei Cavalieri di Malta[34].

Nel XVII secolo uno dei principali campi di missione dei cappuccini umbri fu la Rezia, una zona di frontiera politica e religiosa dove si appuntò anche l'interesse di Propaganda. Prima della fondazione della Congregazione, tuttavia, la missione cappuccina era già attiva, seppure non formalmente istituita, e ad essa era stato affiliato nel 1615 Paolo Manassei da Terni, che vi restò fino alla morte nel 1620. Per il cappuccino l'apostolato e la predicazione, che aveva svolto in precedenza nell'Italia centrale e meridionale, si integravano a una mistica contemplativa[35].

La missione retica fu riorganizzata da parte di Propaganda. Nel 1637 la Congregazione stimolò un reclutamento presso le varie province italiane e nel 1645 suddivise la missione affidandola a tre province diverse (svizzera, milanese e bresciana). Nel 1637 Vincenzo da Perugia (come superiore), Giuseppe da Bevagna e Stefano da Gubbio (tutti e tre predicatori) costituivano

[33] Questo religioso non va confuso con Silvestro Pepi da Panicale, autore dell'*Atlante cappuccino* in precedenza citato.

[34] Antonino da Reschio, *Memorie del patriarca de' poveri S. Francesco d'Assisi e dei Minori Cappuccini della Provincia Serafica Illustri nella perfezione delle virtù dal 1543 fino al 1903 raccolte dal P. Antonino da Reschio Missionario apostolico Cappuccino Umbro*, Foligno, G. Campi, 1904.

[35] C. Cargnoni, *Paul Manassei de Terni*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1984, coll. 570-575 e S. Stroppa, *'Dello spirare e respirare': Il Paradiso interiore di Paolo Manassei da Terni*, in *I Cappuccini nell'Umbria tra Sei e Settecento*, a cura di G. Ingegneri, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2005, pp. 171-194.

insieme al sacerdote Domenico da Monteleone il primo nucleo solido che agiva in Valtellina (sottoposto poi alla provincia bresciana) e in Mesolcina-Calanca (affidato alla provincia milanese). Nel 1639 i quattro furono raggiunti da Giuseppe d'Amatrice e da Filippo da Spello che avevano con loro un coadiutore, Giovanni Francesco da Todi. Si parla di lui in una lettera di Giuseppe d'Amatrice a Propaganda del 6 settembre 1644 nella quale il missionario chiedeva di sospendere la decisione di richiamare in Umbria Giovanni Francesco da Todi in quanto nessuno avrebbe potuto sostituirlo a causa della sua profonda conoscenza degli usi e delle lingue del luogo. Nello stesso documento Giuseppe d'Amatrice, che segnalava anche la conversione di quattordici eretici, sottoponeva a Propaganda una questione relativa al rispetto della regola. Il prefetto della missione, infatti, aveva avvertito i cappuccini che la Congregazione aveva proibito loro di confessare monache. Giuseppe d'Amatrice spiegava che non si trattava di autentiche monache, ma di semplici donne che si riunivano per far vita spirituale ma che non avevano né clausura, né regole. Se la confessione «repugna all'offitio di missionario», in questo caso si trattava, però, di una pratica svolta in chiesa al confessionale «ove vengono tutti gli altri». Perché dunque – si chiedeva il cappuccino – «possiamo ascoltare gli eretici e non quattro donne?»[36]. In questo documento emerge il tema centrale del rapporto tra le missioni e le istituzioni centrali, in particolare riguardo al rispetto della regola: spesso le disposizioni di Roma non riuscivano a focalizzare efficacemente la realtà delle periferie missionarie e finivano con l'attribuire un significato più grave a una situazione più semplice.

Nel 1652 Stefano da Gubbio, uno dei missionari sopra citati, nel frattempo rientrato in Umbria e, dedicatosi alla predicazione nella diocesi di Ascoli, voleva tornare nelle missioni insieme a Domenico da Monteleone. A questo scopo inviò un lungo e ben articolato rapporto a Propaganda su quanto aveva visto direttamente nelle missioni retiche dal 1637 al 1650[37]. La relazione è divisa in due parti: nella prima Stefano descrive la missione in generale, il suo progresso e le persecuzioni che aveva subito dai protestanti (dai quali i missionari vennero accusati anche di irregolarità amministrative nel convento di Ziteil per screditarli di fronte ai fedeli), nonché il rapporto

[36] APF, *SOCG*, vol. 88, ff. 110rv/116rv; non mi risulta che Giovanni Francesco da Todi sia segnalato nell'opera di Francesco da Vicenza. La risposta del segretario di Propaganda Francesco Ingoli fu favorevole all'accoglimento della richiesta.

[37] APF, *SOCG*, vol. 346, ff. 3r-25v e 286r; Nel rapporto afferma di non dire nulla prima del 1637 perché rimanda alla relazione di Marino da Brescia cfr. G. Berbenni, *Problemi interni all'Ordine dei frati minori cappuccini nella "Visita apostolica" alle missioni della Rezia da parte del P. Marino da Calvagese (1639-1640)*, Roma, s.e., 1992.

dei cappuccini con il vescovo di Coira. Nella seconda parte parla della realtà quotidiana: devozioni, abusi dei protestanti, usurpazione di beni ecclesiastici, superstizione, ignoranza e ubriachezza di queste popolazioni, concludendo con alcune indicazioni per il miglioramento della missione. Stefano restò tutta la vita in Valtellina morendo nel 1679 a 68 anni, destino che condivise con Filippo da Spello morto qualche anno prima, forse nel 1677.

I cappuccini umbri parteciparono quindi attivamente a questa fase della missione dei Grigioni che venne seguita con grande attenzione a Propaganda anche per l'interesse politico e militare che la Valtellina assumeva nella guerra dei Trent'Anni. In questo periodo, come si è visto, i missionari fornivano delle testimonianze di prima mano[38]. In seguito, tuttavia in questa regione non ci saranno altri umbri fino alla parte finale del Settecento.

Nella missione della Georgia i cappuccini italiani arrivarono dopo che la missione era stata abbandonata dai teatini. L'oggetto della loro missione erano soprattutto gli armeni scismatici di rito ortodosso in una situazione generale di grande instabilità dell'area. La presenza dei cappuccini umbri conobbe una prima fase a partire dagli anni 1660, quando vennero inviati alcuni religiosi tra i quali Giuseppe Antonio d'Amelia, al secolo il nobile romano Maurizio Orsini, rifugiatosi nei possedimenti di famiglia di Sangemini per sfuggire alla peste del 1656 e poi entrato nell'ordine nel noviziato di Montemalbe[39]. Il prefetto apostolico Stefano Venturelli da Amelia si rivolse a Propaganda nel 1670 per protestare per la scarsezza dei fondi inviati. La missione – scriveva il cappuccino – otteneva buoni frutti, ma era impossibile da mantenere, tanto che egli temeva che dovesse essere lasciata ai missionari francesi che usufruivano dei fondi della corona[40]. La presenza

[38] Come è noto, si tratta di una zona cruciale all'epoca della guerra dei Trent'Anni, Martirio Bartolini da Romallo, *Ignazio Imberti da Casnigo, O.F.M. cap. (1571-1632). Studio e documenti inediti*, Bergamo, Monumenta Bergomensia, 1961; A. Wendland, *Il missionario come politico – il politico come missionario. Missionari cappuccini e politica della controriforma in Valtellina e nel territorio delle Tre Leghe nel XVII secolo. Il programma di riconquista cattolica di Ignazio da Casnigo*, «Archivio Storico Ticinese», CXX (1996), pp. 199-218; S. Giordano, *La Santa Sede e la Valtellina da Paolo V a Urbano VIII*, in *La Valtellina crocevia dell'Europa. Politica e religione nell'età della guerra dei Trent'Anni*, a cura di A. Borromeo, Milano, Giorgio Mondadori, 1998, pp. 81-109; Gauthier, *La mission en frontière de catholicité*; sui missionari cappuccini umbri qui citati, cfr. Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 6-27, *ad voces*.

[39] Sulla sua movimentata permanenza in Georgia, Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 145-151; in generale cfr. A. Eszer, *Missionen in Randzonen der Weltgeschichte: Krim, Kaukasien und Georgien*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 650-679.

[40] APF, *SC Georgia*, vol. 1, f. 163rv. Su Stefano Venturelli da Amelia occorre registrare una contraddizione in cui è incorso Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini* per il quale

dei cappuccini umbri riprese negli anni 1680 con Silvestro Brancaleoni da Panicale, una figura di primo piano che nel 1693 assurse alla carica di prefetto apostolico restando in carica fino al 1708. Dell'attività missionaria di questo periodo (quando erano presenti altri cappuccini umbri come Tommaso Marcocci da Leonessa[41], Bonaventura Amici da Campotosto, Stefano da Città di Castello, Felice Severini da Sellano) ne rese conto a Propaganda quest'ultimo con un dettagliato rapporto. In esso si dice che i padri avevano imparato la lingua locale e esercitavano tutti l'apostolato. Essi adottavano una strategia missionaria di adattamento alle usanze locali, iniziando le orazioni due o tre ore prima dell'alba, ma insegnando la liturgia anche in latino nelle scuole per i ragazzi che essi tenevano e che erano anche di religione ortodossa. L'apostolato attraverso l'insegnamento ai giovani scismatici provocava loro forti opposizioni da parte del clero ortodosso. Inoltre i cappuccini cercavano di procurarsi nuovi adepti praticando quel po' di medicina che avevano appreso in Europa, che fruttava anche dei vantaggi pratici in un paese dove bisognava pagare anche l'acqua e il viatico di Propaganda durava solo sei mesi. Le difficoltà erano comunque molto forti; per questo il rapporto di Felice da Sellano auspicava la richiesta di far autorizzare la missione dal re di Persia, ponendola sotto la sua protezione. Ma non mancavano anche le buone notizie. La particolare cura dei cappuccini nella pratica delle devozioni e delle preghiere, nonché nella celebrazione con grande pompa della messa solenne e nella esposizione del Santo Sacramento nei giorni festivi, aveva impressionato gli ortodossi che si convincevano che «la via retta che conduce al Cielo è quella che insegnano li Franchi e così a poco a poco si vengono disponendo per ricevere la Santa Fede cattolica». In totale Felice segnala che c'erano state quattrocento conversioni.

Il rapporto si sofferma anche sulla missione di Gangia, dipendente da quella della Georgia e situata ai confini della Persia. Il superiore era un cappuccino umbro, Vincenzo da Sant'Eraclio, località nei pressi di Foligno, (1659-1698) che aveva con sé due confratelli, un piemontese e un siciliano. Per questa missione ci si lamentava delle scarse risorse: quelle di Propaganda erano state appena sufficienti per l'acquisto degli arredi della messa, ma i locali dove essa si celebrava assomigliavano a una stalla. Si faceva notare la cattiva impressione che questa povertà produceva sugli abitanti e il conse-

il missionario sarebbe stato prima in Congo e poi in Georgia (p. 151) e invece (p. 287) prima in Georgia e poi in Congo.

[41] Tommaso tenne informata Propaganda del suo viaggio da Livorno a Smirne, poi a Costantinopoli (da dove descrisse le cerimonie del Corpus Domini) e finalmente verso la sua destinazione via Trebisonda, APF, *SC Georgia*, vol. 1, ff. 445r, 449r.

guente svantaggio per l'opera di conversione. Anche qui i missionari si scontrarono con gli «scismatici» ortodossi dai quali subivano continue vessazioni, ma, nonostante ciò, tenevano a portare sempre l'abito religioso perché volevano riaffermare il loro ruolo apostolico. Visto che nella loro chiesa andavano a pregare solo cinquanta persone, essi si recavano a predicare anche fuori dalla loro residenza, nelle piazze e nei mercati. Gli ortodossi, che temevano un'espansione delle missioni cattoliche, chiamavano talvolta i turchi che, usando la violenza, danneggiavano la residenza dei cappuccini. Anche per un miglior successo di questa missione, secondo Felice da Sellano, sarebbe stata necessaria l'approvazione e la protezione del re di Persia[42].

Del superiore di questa missione, Vincenzo da Sant'Eraclio, abbiamo anche un documento privato, conservato nell'Archivio comunale di Todi e pubblicato nel 1931 da Francesco da Vicenza. Si tratta di una lettera da Gangia dell'8 dicembre 1692, diretta a Firmano Benedettoni, un conoscente del religioso appartenente a una agiata famiglia di Todi, nella quale il cappuccino informa del suo viaggio e della situazione che ha trovato in Georgia. Il missionario descrive i vari luoghi paragonandoli, a beneficio del suo conoscente, ai luoghi familiari dell'Umbria: addirittura Santa Sofia a Costantinopoli è paragonata al duomo di Foligno! Le città sono misurate sulla scala di Todi (Pera e Galata sono grandi ognuna tre volte Todi; Tiblisi addirittura quattro o cinque) o della stessa Foligno. Tiblisi è definita la Roma della Georgia, anche se il missionario preferisce il paesello nativo, Sant'Eraclio, perché nella capitale georgiana «le case, conforme all'uso, stanno più sotto terra che sopra».

L'incontro con Silvestro da Panicale, allora prefetto apostolico, avvenne nelle drammatiche circostanze dell'epidemia di peste che aveva causato la morte di alcuni missionari: malgrado «l'allegrezza e il contento che [Silvestro] ebbe, la quale tanto più fu grande per essere esso Perugino, eravamo dell'istessa provincia et amici», i nuovi arrivati si rifiutarono di abbracciarlo per timore del contagio. Le difficoltà con gli armeni ortodossi e con i turchi e i modi di aggirarle (ad esempio praticando la medicina, che consentiva loro di entrare liberamente nelle case e di parlare con uomini e donne, dai quali erano chiamati «medici franchi») sono raccontate con vivacità. Con i primi c'era una rivalità accanita: Silvestro suonava le campane non solo per richiamare i cattolici alle funzioni religiose, ma anche per tormentare i preti ortodossi, che nei giorni dell'epidemia avevano gioito della morte dei cappuccini e che facevano mercanzia dei sacramenti. Un ambiente meno ostile i missionari lo trovarono a Erzurum dove un insperato aiuto venne dall'ambasciatore inglese, protestante, che, però, permise loro di dire la messa.

[42] APF, *SC Georgia*, vol. 1, f. 458r: «Nota delli Padri Missionari che si ritrovano di presente in Tiflis et in Gangia e di quanto operano nelle dette missioni 1698».

Per quanto riguarda il suo luogo di destinazione, la Gangia (al confine tra Persia e Georgia), Vincenzo da Sant'Eraclio la descrive come abitata da turchi e armeni, dediti al commercio della seta e dai costumi di vita simili agli ebrei, anche se talvolta lussuriosi e crapuloni, e caratterizzata da un numero così alto di cornacchie «che credo non stiano galline in Umbria». Grazie alle cure prestate alla moglie del governatore, i cappuccini erano potuti accedere al palazzo di questi, pur se la loro condizione restava difficile, tanto che spesso dovevano andare in giro travestiti da medici, dovendo parlare con grande fatica l'armeno. Questa relazione fa parte di quella tipologia di documenti missionari – cui si è già fatto cenno – non formalizzati nel rapporto istituzionale tra i religiosi e i superiori dell'ordine o di Propaganda che possono offrire un prezioso punto di vista diverso sulle missioni e sui luoghi visitati e sull'atteggiamento dei missionari verso la loro terra d'origine. Vincenzo, infatti, fornisce all'amico tudertino un quadro molto vivo della situazione locale e, inoltre, si mostra curioso di ricevere notizie della sua terra, di quanto avviene nella corte di Roma, di come procede la guerra contro i Turchi: in Georgia, conclude la sua lettera, non arrivano informazioni e la gente è rozza e ignorante[43].

In seguito, la missione in Georgia continuò a incontrare difficoltà: nell'anno 1700 Silvestro da Panicale denunciava gli insulti al papa del *vartabiet* di Tiblisi che insegnava ai ragazzi nelle scuole a maledire il Sommo Pontefice. Per questo motivo l'afflusso di giovani armeni nelle scuole cattoliche tenute dai cappuccini si era molto ridotto. Anche dalla missione di Gangia (dove Vincenzo da Sant'Eraclio era morto nel 1698) arrivavano a Propaganda cattive notizie, ad esempio una lettera con il testo in armeno (da far tradurre a Roma) di una «diabolica orazione [che] questa bestia d'inferno di pessimo *vartabiet*» fa leggere in tutte le chiese contro il papa[44].

[43] Francesco da Vicenza, *Da Roma a Gangia. Viaggio di un missionario cappuccino nell'Umbria nel 1692*, «Collectanea franciscana», I (1931), pp. 504-519; il missionario Vincenzo da Sant'Eraclio non va confuso con l'omonimo predicatore e letterato vissuto nella prima metà del XVIII secolo.

[44] APF, *SC Georgia*, vol. 1, ff. 474r-475v e 476rv/479rv. Le vicende di questo periodo sono rievocate brevemente nella voce relativa a Silvestro da Panicale in Francesco da Vicenza, *I Missionari cappuccini*, pp. 152-168; in essa si accenna anche a un corposo scritto di Silvestro sulla storia della missione georgiana reperito nell'AAV, *Miscellanea Armadi* XIII, n. 149. Sull'attività missionaria in Georgia sotto la giurisdizione di Propaganda cfr. A. Eszer, *Missionen in Halbrund der Länder zwischen Schwarzen Meer, Kaspisee und Persischem Golf: Krim, Kaukasien, Georgien und Persien*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 421-462.

Finalmente la missione diplomatica per ottenere il sostegno del re di Persia si concretizzò a cavallo del secolo con l'invio di Felice da Sellano munito di una lettera di Innocenzo XII del 1699. Il resoconto dell'ambasceria di Felice; il viaggio via Firenze, Venezia, Vienna (dove arrivò nel tempo della morte e dei solenni funerali di Marco d'Aviano), Costantinopoli, Erevan; il cerimoniale del suo incontro con il re di Persia a Ispahan e il suo ritorno (con lettere di risposta a Roma, ma anche per la Repubblica di Venezia, per il Granduca di Toscana e per l'Imperatore) sono raccontate in un'ampia relazione dello stesso Felice, conservata nell'archivio di stato di Vienna e pubblicata da Francesco da Vicenza nel 1930[45].

Nel Settecento la missione georgiana fu rifornita costantemente ogni dieci anni circa di cappuccini umbri, risultando quindi una delle più frequentate da essi. Ancora in quel secolo Bonaventura da Città di Castello e Giambattista da Norcia furono al centro della fondazione della missione in Russia (Moscovia), destinata alle minoranze cattoliche, che inquietava molto le autorità ortodosse, coinvolgendo i cappuccini nei delicati equilibri politici del periodo di Pietro il Grande alla ricerca di appoggi in Europa in chiave anti turca. Questa politica si incontrava con le prospettive pontificie di ricerca di un interlocutore potente nel mondo orientale come lo zar. La missione nacque nel 1715 con l'invio ad Astrakhan di Bonaventura Celestini da Città di Castello e di Giambattista Primavera da Norcia, insieme a Diodato da Parma, in collegamento con la missione della Georgia. In seguito, dopo l'arrivo di Anton Maria Lualdi da Amelia proveniente dal Caucaso, la missione se ne distaccò (1722), stabilendosi a Mosca e Pietroburgo (annettendosi anche l'insediamento di Astrakhan) dove vennero ricevuti anche cappuccini della provincia svizzera. Questo complesso processo, recentemente studiato da Rita Tolomeo[46], è documentato a Propaganda anche in anni successivi con una relazione del 1732 del cappuccino umbro Nicola Maria Sergiuliani da Sansepolcro pubblicata da Francesco da Vicenza[47].

[45] Francesco da Vicenza, *P. Felice Maria Severini da Sellano ambasciatore del papa al re di Persia*, Vicenza, Tipografia Pont. Vesc. S. Giuseppe G. Rumor, 1930 riprodotto in *Francesco da Vicenza*, pp. 403-440.

[46] R. Tolomeo, *I Cappuccini nella Russia di Pietro il Grande tra interessi politici e speranze unionistiche*, in *Politica e religione nell'Europa centro-orientale (sec. XVI-XX)*, a cura di G. Platania, Viterbo, Sette Città, 2002, pp. 191-213 (in particolare pp. 205-213), cfr. anche gli studi di Zacharie d'Haarlem, in particolare, *L'expédition des Capucins en Russie*, «Collectanea franciscana», XII (1942), pp. 41-65 e *Les capucins à Astrakhan (1710-1725) et à Moscou (1720-1725)*, *ibidem*, pp. 530-551.

[47] APF, *SC Moscovia, Polonia e Ruteni*, vol. 6, ff. 298r-313v, *Breve Ragguaglio della Missione, volgarmente detta Moscovia* edito da Francesco da Vicenza, *Una relazione inedita del cappuccino P. Nicola Maria da Borgo San Sepolcro sulla missione in Russia (1739)*, «Collectanea franciscana», XX (1950), pp. 93-114.

Molto importante è la partecipazione dei cappuccini umbri nelle missioni dell'ordine in Africa occidentale e in Brasile. Si tratta di una presenza cospicua, soprattutto settecentesca, in due ambiti missionari molto importanti per l'insieme dei cappuccini italiani e che, come tali, hanno avuto una notevole attenzione da parte della storiografia (da Teobaldo Filesi e Isidoro Agudo de Villapadierna a Louis Jadin e Carlo Toso per l'Africa e a Metodio da Nembro[48]) che ha anche potuto attingere documentazione originale da vari archivi provinciali dell'ordine a dimostrazione della vasta partecipazione delle diverse province italiane. All'interno di questa ampia vicenda mi limiterò quindi a segnalare qui solo qualche fase di particolare interesse per la provincia umbra.

La missione in Congo vide l'arrivo di cappuccini umbri fin dalle prime spedizioni dell'ordine alla metà del Seicento e, in particolare, negli anni 1660[49]. Abbiamo una richiesta di partire per tale missione da parte del predicatore e guardiano Ambrogio d'Amelia che nel 1666 scriveva a Propaganda affermando di aver saputo dell'ultima «levata per il Conco» e di voler partire per poter «spendere la vita e il sangue in honore di Gesù». Egli aveva già chiesto di partire in occasione del precedente appello, ma aveva dovuto rinunciare per la malattia della madre, poi defunta. Propaganda rifiutò l'invio per «le difficoltà di quelli che già si sono incaminati»[50]. La lettera dell'aspirante missionario, che mostra la dispo-

[48] T. Filesi e Isidoro de Villapadierna, *La "missio antiqua" dei cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1978; L. Jadin, *Andrea da Pavia au Congo, à Lisbonne, a Madère. Journal d'un missionnaire capucin, 1685-1702*, «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», XLI, 1970, pp. 375-592; Id., *L'œuvre missionnaire en Afrique noire*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 413-546; C. Toso, *Relazioni inedite di P. Bonaventura Rebaudo da Ceriana sulla missione "ne'regni di Congo, Angola, e luoghi adiacenti"*, Roma, Laurentianum, 1973; Id., *I cappuccini genovesi e la "Missio antiqua"*; Id., *L'anarchia congolese nel sec. XVII. La relazione inedita di Marcellino d'Atri*, Genova, Bozzi, 1984 (nel quale l'autore utilizza la documentazione di varie province italiane: Genova, Roma, Toscana, Napoli, Abruzzo); Id., *Il Congo, cimitero di Cappuccini nell'inedito di P. Cavazzi, (sec. XVII)*, Roma, L'Italia francescana, 1992 (tra i quali troviamo alcuni umbri); Id., *L'azione diplomatica dei cappuccini italiani nell'antico regno di Congo* in *Relazioni internazionali: scritti in onore di Giuseppe Vedovato*, vol. III, Firenze, [s. ed.], 1997, pp. 657-666; Annibale Tavarone da Genova, *Viaggio di Affrica e America portughesa*, a cura di C. Toso, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, Metodio da Nembro, *Storia dell'attività missionaria dei minori cappuccini nel Brasile (1538?-1889)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1958.

[49] In precedenza si registrano le partenze nel 1647 di Giuseppe da Bevagna (che, però, morì a Genova), di Giovanni Francesco Fanti da Torricchio (che fu rimandato indietro da Cadice) e di Andrea d'Ancarano, l'unico a raggiungere l'Africa dove morì presumibilmente pochi mesi dopo l'arrivo nel 1651, Francesco da Vicenza, *I Missionari cappuccini*, pp. 281-284.

[50] APF, *SOCG*, vol. 250, ff, 319rv/321rv.

sizione al martirio per la fede tipica di questi documenti e sulla quale si è tanto dibattuto a proposito delle cosiddette *Litterae indipetae* dei gesuiti[51], dà qualche elemento sui meccanismi del reclutamento. Nelle varie province circolava la chiamata alla missione e i candidati proposti dai superiori provinciali venivano valutati e esaminati dal procuratore dell'ordine e da Propaganda. La Congregazione poteva anche delegare un vescovo, come avviene nel 1742 quando Felice Antonio da Sansepolcro, che si propose per il Congo, venne esaminato dal vescovo di Terni secondo un formulario predisposto da Propaganda[52].

Tornando alla missione in Congo, la spedizione del 1664 vide una buona partecipazione degli umbri che sarebbero stati ben quattro: Tommaso Sciamanna da Terni, Bonaventura Manzi da Spoleto, Stefano Venturelli d'Amelia e Michelangelo Pichi dal Borgo (Sansepolcro)[53]; nel 1666 Pietro Nardi da Terni dovette fermarsi a Madeira per motivi di salute. Rientrato a Lisbona, gli venne chiesto di fermarsi nella capitale portoghese per assistervi spiritualmente la comunità italiana[54].

Come si è già detto in precedenza, la presenza umbra in Congo è complessivamente abbastanza sporadica alla fine del Seicento e nel Settecento[55], ma a partire dal 1725 fino alla metà del secolo troviamo una presenza assidua di dodici cappuccini umbri nell'altra missione africana dell'isola di São Tomé, importante anche per le possibilità di raggiungere la Guinea. Tra essi nel 1738 Filippo Girolami da Todi assurge alla carica di prefetto apostolico, ma si dimette quattro anni dopo dovendovi restare come semplice missionario, per una complicata nomina del successore Arcangelo da Frascati che provoca ricorsi e decisioni presso Propaganda[56].

Da questa presenza nelle missioni africane ebbe origine la presenza cappuccina italiana in Brasile, determinata soprattutto dall'espulsione dei cappucci-

[51] Sulle *litterae indipetae* le missive dirette al Generale con le quali i gesuiti manifestavano l'intenzione di partire per le missioni cfr. *supra* il cap. IV/1. Su questo tema riguardo ai cappuccini, cfr. le osservazioni e i riferimenti di Dompnier, *Le missioni dei cappuccini*, pp. 210-212. [Sulle richieste di partire in missione indirizzate a Propaganda e un confronto con le Indipete gesuite, cfr. G. Pizzorusso, *Diffidare delle imitazioni? Un sondaggio archivistico sulle indipetae inviate alla Congregazione de Propaganda Fide nel XVII secolo*, in *Litterae indipetae. Una fonte lunga cinque secoli*, a cura di G. Imbruglia – P.-A. Fabre – G. Mongini, Roma, IHSI, in corso di stampa].

[52] APF, *SC Africa, Angola, Congo*, vol. 5, ff. 64r

[53] APF, *SOCG*, vol. 250, f. 32r.

[54] APF, *SOCG*, vol. 250, f. 588r e l'indicazione sull'Indice della serie *Acta*, vol. F (1665-71), *sub voce* «Congo».

[55] Cfr. Francesco da Vicenza, *I Missionari cappuccini*, pp. 288-300.

[56] APF, *SC Africa, Angola, Congo*, vol. 5, ff. 72r-73v e 82r-83v; cfr. anche la voce in Francesco da Vicenza, *I Missionari cappuccini*, pp. 268-269 e per gli altri missionari pp. 264-276.

ni francesi da parte del re di Portogallo. La presenza cappuccina tra Africa e Brasile era stata appannaggio della provincia francese di Bretagna per tutto il Seicento. La facilità dei passaggi da una parte all'altra dell'Atlantico aveva favorito questa espansione che era riuscita anche a stabilirsi malgrado il sistema del *padroado* portoghese, soprattutto in occasione della effimera conquista olandese del Brasile (1630-1654) e del regime di tolleranza religiosa mantenuto dal governatore Maurizio di Nassau. In questo modo si era creato un «Capuchin network» tra le due sponde con un frequente scambio di religiosi francesi[57]. Lo stesso meccanismo si attuò agli inizi della presenza dei confratelli italiani.

La presenza cappuccina italiana si stabilì inizialmente nella provincia di Bahia, ma in breve ci fu un'espansione a nord e a sud per coprire le aree lasciate dai francesi o per occuparne di nuove. I cappuccini umbri si dedicarono soprattutto al Brasile meridionale che, in quell'epoca, era oggetto di progetti di colonizzazione da parte del re di Portogallo. I primi ad arrivare nell'area di Rio de Janeiro furono nel 1721 gli umbri Antonio Agatoni da Perugia e Girolamo da Montereale, che erano diretti a São Tomé ma giunsero casualmente sulle coste brasiliane. Essi furono raggiunti nel 1733 da altri confratelli umbri, Giovanni Francesco Smeraldi da Gubbio e Luigi Polinori da Foligno che si dedicarono alle missioni nel territorio di Minas Gerais. In un rapporto di Antonio da Perugia al procuratore generale dell'ordine del 30 dicembre 1736 il cappuccino rievocava i suoi sedici anni di missione nella quale riuscì a convertire molte anime, predicando e svolgendo gli esercizi spirituali e la devozione delle quarant'ore con le confessioni. Egli magnificava le prospettive di evangelizzazione degli indiani della zona del Rio Grande do Sul e affermava che gli indiani di quelle parti rifiutavano l'evangelizzazione dei gesuiti spagnoli che li tenevano in una sorta di schiavitù (una probabile nota polemica contro il modello delle riduzioni paraguaiane che doveva forse trovare credito a Propaganda). Per questo motivo chiedeva nuovi confratelli da scegliersi soprattutto nella provincia umbra. Questi buoni risultati e promettenti prospettive spinsero Propaganda a fondare la prefettura apostolica di Rio de Janeiro nel 1737 che fu affidata ai due pionieri umbri seguiti poi da altri nella prima metà del secolo[58].

[57] L. Codignola, *Pacifique de Provins and the Capuchin Network in Africa and America*, in *Proceedings of the Fifteenth Meeting of the French Colonial Historical Society, Martinique and Guadeloupe, May 1989*, eds. P. Galloway – P.P. Boucher, New York, University Press of America, 1992, pp. 45-60; sugli olandesi in Brasile, Ch. R. Boxer, *The Dutch in Brasil, 1624-1654*, Oxford, The Clarendon Press, 1957.

[58] Cfr. le biografie in Francesco da Vicenza, *I Missionari cappuccini*, pp. 332-354. Vedi anche *infra* il par. 5.

Intanto i cappuccini umbri continuarono ad andare anche nella provincia di Bahia, anche se in misura complessivamente scarsa (solo sette in tutto il XVIII secolo)[59]. Tuttavia in questa provincia ci furono ben due importanti figure di umbri che ricoprirono la carica prefettizia. Il primo fu Barnaba Roberti da Tedaldi, partito nel 1741 e morto nel 1789 a Bahia, che fu prefetto per due volte 1754-1762 e 1777-1779. Il secondo fu Apollonio Sensi da Ripaioli di Todi che mantenne la carica dal 1780 al 1785, dopo essere stato missionario e, per pochi mesi, prefetto a São Tomé, a dimostrazione dello stretto collegamento tra le due sponde dell'Atlantico. Apollonio Sensi, vissuto fino al 1820, è famoso anche come costruttore di chiese e di luoghi di pellegrinaggio brasiliani.

Per completare la panoramica sull'attività missionaria dei cappuccini umbri, occorre ricordare anche alcune destinazioni dove la loro presenza è meno numerosa, come Costantinopoli dove, dopo la precoce esperienza di san Giuseppe da Leonessa, si recano Salvatore Margherini d'Ancarano nel 1680, che poi si trasferisce a Smirne dove muore, e Felice Bettelli da Gubbio che si ferma dodici anni presso la missione dei cappuccini francesi dal 1721 al 1733, spostandosi poi nella Georgia[60].

Un carattere episodico ha anche l'attività dei religiosi umbri in Tunisia, una missione che l'ordine manteneva già dall'epoca di Gregorio XIII e che era destinata al soccorso spirituale dei cristiani prigionieri dei turchi, a causa del quale i religiosi finivano anche in prigione. Nel 1715 Gioacchino d'Amatrice partì insieme a confratelli toscani e ricoprì anche la carica di prefetto apostolico[61], mentre dieci anni dopo fu possibile inviare una spedizione di tre umbri formata da Anton Maria Lualdi da Amelia (reduce dalla Georgia e dalla Russia, come detto più sopra), Cherubino Tricca da Sansepolcro (viceprefetto della missione) e da Giovanni Battista Blasi da Malnate (Milano), ma aggregato alla provincia umbra[62]. Quest'ultimo restò fino al 1738 quando, dopo un breve soggiorno nella sua provincia, ripartì per un altro soggiorno decennale a São Tomé. Altri tre confratelli, Lorenzo Masi da Monterchi, Michelangelo da Scalocchio (o da Città di Castello[63]) e Leopoldo da

[59] Cfr. le biografie *ibidem*, pp. 307-317. Sulla presenza in Brasile vedi *infra* in questo capitolo.
[60] *Ibidem*, pp. 95-97.
[61] Cfr. F. Cresti, *Documenti sul Maghreb dal XVII al XIX secolo. Archivio storico della Congregazione "De Propaganda Fide" Scritture riferite nei Congressi – Barbaria*, Perugia, Università degli Studi – Dipartimento di Scienze Storiche, 1988, p. 358, da cui ho tratto le indicazioni archivistiche sui singoli missionari qui sotto riportate.
[62] Cfr. APF, *SC Barbaria*, vol. 5, ff. 494r-495v, 498rv, 538r-539v, 559r-560v, 593r-594v.
[63] Cfr. anche APF, *SC Barbaria*, vol. 7, ff. 550rv e 570rv.

Perugia[64] furono attivi nella seconda metà del XVIII secolo, anche in mansioni di cura degli infermi[65].

Concentrata in tale periodo è infine l'esperienza dei sette cappuccini umbri in India, dove dalla prima istallazione dei cappuccini marchigiani nel Tibet si era passati a una complessa organizzazione di prefetture sottoposta a Propaganda[66]. Un elemento ricorrente che emerge da questo esame sommario è quello della notevole mobilità dei cappuccini umbri nello spostarsi da una missione all'altra, che dimostra come la vocazione apostolica verso le missioni lontane potesse in molti casi diventare una costante nella attività di alcuni religiosi o addirittura una specializzazione del loro ministero che li portava a trascorrere tutta la vita fuori dalla provincia d'origine.

3. *Lo sviluppo istituzionale delle missioni cappuccine tra XVIII e XIX secolo.*

Come il precedente, anche il periodo di passaggio tra XVIII e XIX secolo è caratterizzato da questa estrema varietà e variabilità della composizione delle missioni e, di conseguenza, dobbiamo seguire i destini personali di questi religiosi, specialmente di quelli che assurgono alla carica di prefetto che, per il rilievo istituzionale che assume, assicura un flusso abbastanza continuato di informazioni sia con i superiori, sia con Propaganda. Inoltre, a partire dagli anni 1830, la questione dell'organizzazione delle missioni assunse un'importanza centrale all'interno dell'ordine e vide alcuni passaggi di grande rilievo istituzionale che vanno ricordati anche per inquadrare l'azione missionaria dei cappuccini umbri.

L'andamento dell'impegno missionario dell'ordine tra XVIII e XIX secolo venne influenzato dalla politica impressa dai superiori dell'ordine e delle province, ma anche evidentemente dalle vicende che colpirono l'Europa e dai loro riflessi sulla vita religiosa. In generale l'epoca rivoluzionaria rappresentò un momento di arresto dello sviluppo delle missioni, colpendo alla base il reclutamento dei religiosi a causa delle requisizioni dei conventi, dell'esilio dei religiosi, della crisi delle vocazioni (l'ordine precipitò dai 32.821 membri del 1754 agli 11.152 del 1847). Questi fattori negativi furono particolarmente forti in Francia e in Italia, ma colpirono anche Spagna e Portogallo. In particolare nelle colonie portoghesi vi erano missioni di cappuccini italiani nelle quali gli umbri avevano raggiunto posizioni di primo piano nel XVIII secolo. Agli inizi del secolo successivo, tuttavia, la fase di decadenza missionaria dei

[64] Notizie su di lui in APF, *Fondo di Vienna*, vol. 25, ff. 3r-4v.
[65] Cfr. le biografie in Francesco da Vicenza, *I Missionari cappuccini*, pp. 245-250.
[66] Cfr. le biografie *ibidem*, pp. 217-222.

cappuccini si arrestò soprattutto con il generalato del savoiardo Eugenio da Rumilly (1838-1843) cui si dovette la realizzazione di un collegio missionario a Roma intitolato a S. Fedele da Sigmaringen, fondato nel 1841 e posto sotto l'autorità di Propaganda. Si trattava di un'istituzione che, oltre alla formazione spirituale da conseguire con la pratica degli esercizi, doveva dare una preparazione specifica per le missioni della durata di due anni, con un perfezionamento nelle lingue e nelle culture delle popolazioni da convertire. A Roma si trovavano molti esempi di collegi di questo tipo, in particolare tra i francescani (S. Pietro in Montorio, S. Bartolomeo all'Isola). Il collegio S. Fedele non riuscì a funzionare al meglio soprattutto a causa del fatto che il continuo bisogno di missionari non permetteva agli allievi di concludere gli studi e, inoltre, i luoghi di destinazione erano molto diversi e quindi la preparazione risultava troppo generica. In ogni caso esso costituì un centro di formazione dal quale emersero figure di spicco nella politica missionaria dell'ordine. Alcuni missionari umbri passarono nel collegio un periodo di formazione, come Pacifico da Montefalco, Girolamo da Perugia, Achille da Massa di Todi ed altri in seguito, così come altri umbri vi svolsero mansioni minori. Un religioso umbro ex missionario nella Mesolcina, Nicola Maria da Perugia, era in carica come primo prefetto presso il collegio dal 1859 al 1871. Si doveva occupare degli aspetti economici e questo gli portò molti guai da parte dei superiori, in particolare dal generale, tanto che il 19 agosto 1870 si rivolse al prefetto di Propaganda cardinale Alessandro Bernabò per difendersi

> Eminentissimo! Debbo confessarlo, non ne posso più. Dopo cinquant'anni che vesto le S. Lane di S. Francesco e dopo di aver sostenuto, alla meglio che ho potuto, diversi uffici nell'Ordine di Precettore, di Segretario provinciale, di missionario, di guardiano, di segretario generale, non mi sarei creduto di trovarmi in questa mia età afflitto da sì fiera persecuzione[67].

Dagli anni 1840 ripresero più decisamente energia o vennero fondate missioni in luoghi dove andarono anche religiosi dell'Umbria: Rio de Janeiro, la Bulgaria, l'Araucania (il Cile), l'India (ed anche altre dove invece gli umbri non andarono: le Seychelles oppure l'Etiopia dove agisce Guglielmo Massaia). Inoltre dal 1846 il Brasile, di cui ci occuperemo in quanto continuativamente frequentato dagli umbri, era sottoposto a un commissario speciale dell'ordine direttamente collegato con Propaganda. Infine si cercavano i finanziamenti dell'Oeuvre de la Propagation de la Foi di Lione. In

[67] APF, *SC Collegi Vari*, vol. 65, ff. 417r, 418v per la citazione e anche f. 63r e 241r; sul collegio cfr. anche Eduardus Alenconensis [Edouard d'Alençon] *Collegii S. Fidelis pro Missionibus Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum conspectus historicus*, Romae, EDIT, 1926.

concomitanza con il difficile frangente della Repubblica romana nel 1848-1849, il periodo che copre il decennio 1850 fu di grande risveglio missionario. Tutta questa spinta all'apostolato avvenne in stretto contatto con Propaganda, mettendo in luce l'esigenza di una maggior importanza istituzionale delle missioni nella guida dell'ordine. Per questo motivo il vicario apostolico di Patna, lo svizzero Anastasio Hartmann, insieme al confratello Ignazio Persico, vicario apostolico di Agra, propose la creazione di una specifica procura delle missioni staccata dalla procura generale. Questa misura fu approvata da Propaganda nel 1858 e rappresentò il più grosso cambiamento istituzionale dell'ordine dall'inizio dell'impegno apostolico dei cappuccini[68].

La procura delle missioni avrebbe dovuto portare a una maggiore efficienza dell'impegno apostolico dell'ordine, anzitutto rivendicandone la centralità nell'azione cappuccina, ma anche – nella prospettiva provinciale che qui ci interessa – invitando a un più stretto rapporto istituzionale con i provinciali, sollecitando l'invio in missione dei membri più validi e non di quelli più indesiderati (tema che si riproponeva fin dal XVII secolo in tutti gli ordini). In generale il procuratore delle missioni, che era un ex missionario con una provata sensibilità e competenza, doveva quindi svolgere una spinta continua al reclutamento, in una congiuntura ancora una volta difficile per gli ordini stessi, cioè il periodo delle soppressioni seguito all'Unità d'Italia. L'attività della nuova procura delle missioni, fortemente voluta da Propaganda, provocava delle difficoltà nell'ordine, che ne rilevava un'eccessiva indipendenza e un'esagerata sottomissione alla Congregazione. Inoltre tali difficoltà in Italia rendevano meno efficace il reclutamento: qui bisognerebbe misurare come il dissesto delle province italiane influenzasse la vocazione missionaria e certamente l'analisi andrebbe svolta soprattutto negli archivi (generale e provinciali) dell'ordine. Come veniva rilevato, diversamente dalle aspettative l'autonomia della procura delle missioni produceva un effetto di distacco del cappuccino missionario dalla sua provincia, la quale quindi restò in definitiva estranea, non coinvolta veramente nello sforzo apostolico: per il religioso darsi alle missioni significava allora separarsi dalla provincia, riproponendo quindi quella controproducente cesura che si voleva evitare[69].

[68] G. Annovazzi, *Condizioni e tentativi di riordinamento delle missioni estere cappuccine durante la prima metà del secolo XIX. Il ruolo di Mons. Anastasio Hartmann*, «Collectanea franciscana», XXXVI (1966), pp. 338-391.

[69] Su questo punto cfr. Metodio da Nembro, *Sviluppi del pensiero missionario nell'ordine cappuccino dal 1830 al 1884*, «Collectanea franciscana», XXXVI (1966), pp. 5-55.

La coincidenza di questi due fattori negativi portò alla crisi dell'apostolato cappuccino italiano cui si rispose con un risoluto cambiamento di indirizzo negli anni 1880 sotto il generalato dello svizzero Bernardo Christen da Andermatt. In questa sede si può solo riassumere rapidamente la complessa evoluzione dei fatti[70]. Nel 1884, sempre in stretto rapporto con Propaganda, il capitolo generale, riunito significativamente al Collegio di S. Fedele, decise l'abolizione della procura delle missioni, il ritorno di esse sotto l'immediata autorità del generale e l'affidamento diretto delle missioni alle singole province, per favorire l'omogeneità del personale missionario e coinvolgere direttamente le province stesse. Ci si richiamò alla tradizione antica dell'ordine che nel XVII secolo aveva visto, come si è già ricordato, i provinciali francesi assumere anche la carica di prefetto apostolico, mentre il superiore in missione era il vice-prefetto. Per le province italiane era il caso della provincia delle Marche che nel XVIII secolo si vide affidata la missione in Tibet, ma in precedenza al Piemonte erano affidate le missioni nelle valli alpine, a Brescia e Milano quelle della Valtellina e Engadina. Nel XIX secolo la missione tunisina era affidata a Malta e quella etiope alla provincia sabauda[71].

Il nuovo sistema produceva effettivamente un miglioramento e un ampliamento delle missioni nei vari continenti, coniugando decentramento provinciale e governo del generale. Da segnalare anche le iniziative di diffondere la conoscenza dell'apostolato per stimolare il reclutamento: gli *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* divennero il periodico ufficiale dell'ordine che riportava notizie e statistiche sulle missioni, pubblicizzando l'attività di evangelizzazione. Protagonista di questa fase, in quanto stretto collaboratore del generale, fu il «segretario generale delle missioni». In questa carica troviamo un umbro in una posizione di grande importanza, Antonino Montaldini da Reschio, ex missionario in Brasile e in Cile, da dove era stato richiamato proprio per partecipare alla riforma del sistema missionario. Infatti a lui fu commissionata la redazione dello *Statutum pro Missionibus Capuccinorum* (pubblicato nel 1887), un inquadramento di regole con finalità pratiche che lo stesso Antonino aggiornò negli anni successivi sugli *Analecta* riunendo poi il tutto nelle *Delucidationes*[72]. Lo statuto organizzava le missioni nel seguente modo: il generale aveva diritto di scelta delle missioni e quello di visita delle stesse e dei collegi missionari e aveva inoltre giurisdizione sui singoli missionari; il segretario delle missioni (come detto, un ex missionario) seguiva i problemi delle missioni, si confrontava con Propaganda, sollecitava le informazioni organizzandole in archivio. Il provinciale accettava (o cedeva) la missione favorendo il reclutamento. I superiori della missione avevano un duplice ruolo, da un lato rispetto alla Santa Sede (cioè a Propaganda) in qualità di vescovi, vicari o prefetti apostolici, dall'altro lato rispetto all'ordine per il quale erano i superiori dei religiosi loro affidati cui dovevano fare rispettare la regola. Sull'osservanza di quest'ultima lo *Statutum* insisteva molto, dall'abito ai comportamenti (ad esempio si ribadiva il divieto di immischiarsi nella politica); infine si raccomandava la preparazione (linguistica, culturale, controversistica) dei missionari e l'attenzione alle questioni economiche. Con quest'opera di «diritto missionario cappuccino» (lo *Statutum* è approvato da Propaganda nel 1887 *ad quinquennium* e nel 1892 definitivamente[73]) Antonino da Reschio assunse un ruolo di primo piano: in questo periodo egli era l'unico umbro ad arrivare così in alto nell'ordine relativamente al governo delle missioni. Durante la sua funzione, che si concluse nel 1895 quando chiese di passare la mano, egli compì varie visite alle missioni tra cui una con Bernardo da Andermatt in Grecia, a Costantinopoli e nel Levante, arrivando fino a Gerusalemme, e una nella missione di Tunisi. Inoltre trattò con le province per l'assegnazione delle missioni: nel 1891 attribuì il Brasile alle province cappuccine delle Marche e di Milano e l'Indostan alla provincia toscana. Nessuna missione egli assegnò alla sua provincia serafica[74].

[70] Per maggiori dettagli cfr. Metodio da Nembro, *Interventi di Propaganda Fide e la riorganizzazione delle missioni cappuccine durante il generalato del P. Bernardo da Andermatt*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXIII (1970), pp. 41-86, che seguiamo in questa breve ricostruzione. Cfr. anche (ora in edizione italiana) H. Felder, *Ministro generale e arcivescovo Bernard Christen da Andermatt e il rinnovamento dell'Ordine dei Cappuccini*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2010.

[71] L'attribuzione della responsabilità giurisdizionale a una provincia non impedisce comunque che il personale di quella provincia possa essere integrato reclutando anche altrove: ad esempio, missionari umbri erano presenti a Tunisi assegnata a Malta, Metodio da Nembro, *Interventi di Propaganda*, pp. 45-46.

[72] Pubblicate definitivamente in volume a Roma nel 1893.

[73] Per le varie fasi istituzionali cfr. APF, *Acta*, vol. 253 (1884), f. 634r e segg; vol. 257 (1887), ff. 400r e 408r e segg.; *Nuova Serie*, vol. 7 (1893), ff. 586r-614v.

[74] Cfr. nell'archivio di Propaganda una sua lettera del 19 febbraio 1887 sui missionari italiani all'estero e le loro difficoltà, APF, *SC Collegi Vari*, vol. 43 *(Collegi d'Italia)*, Fasc. 5 *Collegio di Piacenza per gli Emigrati italiani in America dal 1887 al 1892*, ff. 1459r-1460r. Ricordiamo la documentazione su questo personaggio raccolta nell'APUA, nonché le sue *Memorie del patriarca de 'poveri S. Francesco d'Assisi e dei Minori Cappuccini della Provincia Serafica Illustri nella perfezione delle virtù dal 1543 fino al 1903*, Foligno, G. Campi, 1904. Su di lui, Francesco da Vicenza, *Gli scrittori cappuccini*, pp. 293-304. Nella diffusione che l'ordine dà alla pubblicistica missionaria allo scopo di propagandare l'apostolato, troviamo anche l'opera di Antonino da Reschio, *L'Araucania. Memorie inedite della Missione cappuccina*, Roma, Tip. Vaticana, 1890 sulla missione in Patagonia.

Ancora più vivaci e contraddittori sono gli appunti di viaggio del missionario che vennero riutilizzati dal suo successore alla prefettura Zanobi da Firenze nel 1816, un anno dopo la morte del predecessore[80]. Da essi emerge un quadro tragico. Luigi Maria da Assisi descriveva i furti continui, la paura di essere avvelenato, i balzelli per attraversare i fiumi, la necessità di portarsi dietro dei panni, delle stoffe per barattarle col cibo che altrimenti mancava. Descriveva la natura rigogliosa, ma denunciava il fatto che nessuno coltivava la terra, né pascolava le bestie, così che tutto inselvatichiva. Quanto allo spirituale, nel suo diario Luigi Maria non era affatto entusiasta del fervore religioso dei congolesi. Inoltre riferiva della diffusione di costumi pessimi: magia, maleficio, superstizione, poligamia... Insomma il battesimo era possibile solo con i bambini in punto di morte, ma era invece difficile con gli adulti che non abbandonavano le pratiche non ortodosse. Luigi Maria scriveva ancora che era meglio far missioni in Angola che era sotto il controllo portoghese, in Congo invece pochi si battezzavano e «festeggia[va]no quasi tutte le notti il Demonio». Egli affermava addirittura che non c'era alcuna ricompensa per lo sforzo di conversione e allora, concludeva amareggiato, tanto valeva «lasciarli andare a briglia sciolta all'Inferno». Infine anche le chiese erano miserabili: nella cattedrale di S. Salvatore entravano i porci a rodere le ossa dei morti. Secondo Luigi Maria (o almeno secondo quanto riferisce Zanobi), non si doveva credere agli appelli al reclutamento missionario per il Congo. Invece Zanobi, pur basandosi su queste amare considerazioni, le univa ad altre più positive, ad esempio il successo della pratica della confessione sacramentale, proprio per domandare poderosi rinforzi alla missione, anche da parte portoghese. In seguito non si registrarono però più arrivi di confratelli umbri e in un paio di decenni la missione chiuse definitivamente[81].

Per questa missione che si concluse vediamo come le altre dove agivano cappuccini umbri continuassero, pur se la loro presenza presentava spesso uno stacco temporale tra il XVIII secolo e gli anni 1830, in quanto si rifletteva anche sulla provincia umbra quel contraccolpo sulla vita dell'ordine dovuto alle vicende del periodo francese e napoleonico cui già abbiamo accennato.

1659, cfr. B. Turchetta, *Missio Antiqua. Padre Giacinto da Vetralla Missionario in Angola e Congo*, Viterbo, Sette Città, 2007. Nel XIX secolo, questa stessa grammatica fa parte ancora dei libri che i missionari portano con sé in Congo (APF, *SC Africa Angola Congo*, vol. 6, f. 192r).

[80] APF, *SC Africa Angola Congo*, vol. 6, ff. 240rv e 244r-245v.

[81] Oltre a Filesi, *L'epilogo della "missio antiqua"* e cfr. Graziano Saccardo, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia provinciale dei Cappuccini, 1982-1983, vol. II, pp. 470-478 che informa in dettaglio dei precedenti dell'esperienza missionaria di Luigi Maria e del suo carattere irrequieto verso le autorità nonché sul seguito della sua travagliata vita e della sua morte il 25 luglio 1815. Totalmente disinformato è in questo caso Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, p. 299.

Infatti la storica missione della Rezia vide sì l'arrivo di due umbri nel primo decennio del XIX secolo (Antonio Maria Paolocci d'Amelia e Pellegrino Gori da Panicale), ma solo dal 1830 possiamo constatare una certa continuità con Nicola Maria Gubbicchi da Perugia (che abbiamo già incontrato in una successiva e meno felice fase della sua esistenza come prefetto del Collegio S. Fedele) cui seguono dodici altri umbri fino al 1877 con Silvestro Fratini da Panicale che restò attivo ultranovantenne fino al 1925, sopravvivendo anche alla prefettura stessa che venne smobilitata nel 1920. In questi territori i cappuccini svolgevano funzione di parroci, avendo ereditato la funzione di rinforzo apostolico sulla frontiera protestante che aveva motivato la nascita delle missioni nel XVII secolo. Alcuni frati si distinsero nella controversia religiosa contro i protestanti (che si insegnava ancora al Collegio S. Fedele). Ad esempio, Giuseppe Maria Trasei da Lugnano in Teverina, che giunse nel 1850 proveniente da Tunisi, ottenne successi dialettici in dispute tenute in piazza con i luterani, come i suoi confratelli di due secoli prima[82].

Un'altra missione dove la continuità della presenza umbra tra Settecento e Ottocento fu più o meno assicurata era Costantinopoli[83]. In questo caso gli effetti del periodo rivoluzionario, normalmente deleteri per il reclutamento missionario, dettero esito opposto. Un nobile marsigliese, militare in gioventù, che si era poi dato alla vita religiosa, fu costretto dagli eventi a venire in esilio a Roma. Preso l'abito cappuccino nella provincia umbra e il nome di Sebastiano Maria d'Assisi, partì con il confratello Valentino Mancinelli da Terni per Smirne, importante emporio dell'Anatolia, allora protettorato francese. Si diceva che Sebastiano avesse tenuto un discorso assai apprezzato in occasione dei locali festeggiamenti per l'incoronazione di Napoleone. La carriera di Sebastiano arrivò fino a conseguire la prefettura di Costantinopoli nel 1816, cui successe al confratello sopra citato Valentino Mancinelli da Terni. La presenza umbra prese maggior vigore a partire dagli anni 1830. Molti frati giunsero alle cariche direttive: su dodici missionari nell'Ottocento troviamo due prefetti e tre vice-prefetti. Di questi alcuni

[82] Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 39-40 e più in generale pp. 26-47; l'opera di Clemente da Terzorio, segretario generale per le missioni, *Le missioni dei Minori Cappuccini. Sunto Storico*, vol. 1, *Europa*, Roma, Tipografia pontificia nell'Istituto Pio IX (Artigianelli S. Giuseppe), 1913, tratta di queste missioni della Rezia e della Mesolcina-Calanca alle pp. 11-299.

[83] La serie dei missionari umbri e le loro biografie in Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 96-129.

avevano la responsabilità della sede di Smirne come Valentino Vagnozzi di Terni, che viveva la fase difficile della peste nel 1837 e altri disastri come gli incendi della città.

Un personaggio di alto livello fu Mauro Pulcini da Leonessa, brillante allievo del Collegio S. Fedele. A causa dell'improvvisa partenza del prefetto, Paolo Antonio da Venezia, nella storica sede cappuccina di Costantinopoli, la situazione venne presa direttamente in mano dal generale Eugenio da Rumilly. Questi perorò a Propaganda la nomina di Mauro da Leonessa che, oltre alla conoscenza del francese e alla buona disposizione per le lingue, «ha dato tali riprove di maturità e prudenza religiosa, oltre il possesso delle teologiche scienze da non potersi dubitare della corrispondente riescita»[84]. In soli cinque anni Mauro risultò molto attivo, anche se il suo soggiorno venne abbreviato da sopravvenute difficoltà, che dimostravano come Costantinopoli non fosse una sede facile, essendo inoltre tradizionalmente legata fin dal primo Seicento al ramo francese dell'ordine (nel 1881 infatti i cappuccini transalpini ne ripresero la prefettura)[85]. Mauro si dedicò molto alla raccolta di fondi dall'Oeuvre de la Propagation de la Foi di Lione e alla ricostruzione di chiese (accumulando anche debiti e trattando spesso con il governo francese attraverso i rappresentanti diplomatici per avere fondi). Compì anche una lunga visita della prefettura nel 1843. A Smirne apprezzò il rispetto goduto dai frati e predicò la quaresima; ad Atene cercò di ricostruire la missione contattando l'ambasciatore francese; nelle isole greche amministrò la cresima in virtù di speciali facoltà e provvide agli edifici ecclesiastici. Rientrato a Costantinopoli dopo un viaggio di duemila miglia, fu alle prese con problemi finanziari e debiti in quanto la sovvenzione francese di trentamila franchi non era sufficiente[86]. Mauro era anche in contatto con il superiore del Collegio S. Fedele, Giusto da Camerino, futuro cardinale, che informava Propaganda dei problemi della missione, della scarsità di missionari a Candia, delle scuole a Canea frequentate da cattolici, turchi ed ebrei. Le difficoltà incontrate nel governo della missione esasperarono però Mauro, come emerge da una lettera del 3 settembre 1846 nella quale egli sfogava il suo scontento per l'opera di missionario che, diceva, aveva accettato a forza per la pressione di Eugenio da Rumilly, mentre altri confratelli in loco sarebbero stati più capaci di lui che, invece, desiderava tornare in Italia[87]. Ma in effetti egli, malgrado le difficoltà,

[84] APF, *SC Romania Costantinopoli*, vol. 29 (1838-41), f. 637r.

[85] Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini. Sunto storico*, vol. II, *Europa*, Roma, Tipografia pontificia nell'Istituto Pio IX (Artigianelli S. Giuseppe), 1914, pp. 116-137.

[86] APF, *SC Romania Costantinopoli*, vol. 30 (1842-46), f. 371rv.

[87] *Ibidem*, ff. 468rv, 472r-473v, 504r-505v, 856rv.

era un efficiente amministratore. Riuscì a trovare fondi per ricostruire edifici cappuccini distrutti da incendi sia a Costantinopoli sia a Smirne. Inoltre nel 1846 fece un censimento dei missionari, che risultavano quattro a Costantinopoli e ben dieci a Smirne (tra cui Valentino da Terni e altri due che parlavano il turco), uno a Chio, due a Creta (Candia), tre a Canea, uno a Syros, uno a Naxos e due a Paros per un totale di 24 frati. Di fronte alla decisione di Mauro di lasciare, la Curia generalizia non poté far altro che sollecitare la nomina del successore[88]. Abbiamo già visto altri casi di religiosi che assurgono anche alla massima carica dell'ordine, ma che mostrano scarsa vocazione missionaria, pur se ottime qualità umane e spirituali. Le lettere di Mauro hanno un dominante tono burocratico e in effetti, ottenuto il ritorno in provincia, egli venne nominato definitore della provincia serafica[89].

Altri missionari umbri si recarono a Costantinopoli e Smirne, ma anche in Siria e in Libano. L'ultimo in ordine cronologico fu Andrea Valentini da Leonessa che restò nella missione di Solima sul Monte Libano e poi a Beirut fino al 1904 imparando l'arabo. Egli si occupò anche di una comunità maronita del villaggio di Baabdat che, per dissidi interni, aveva aderito al protestantesimo. Le insistenze del delegato apostolico riuscirono a ottenerne il rientro nella Chiesa cattolica che essi accettarono a patto di passare al rito latino venendo affidati a Andrea da Leonessa[90].

L'area geografica dell'Europa orientale e dell'Asia minore è particolarmente ricca di iniziative. Nel XVII e XVIII secolo la Georgia era stata una missione molto importante per gli umbri, con prospettive di sviluppo anche in Russia. Su di essa c'erano relazioni molto dettagliate, come quella di Girolamo Maria da Norcia del 16 marzo 1758 che illustrava i gravi problemi che derivavano dalla pluralità etnica e linguistica, ma soprattutto dai diversi riti praticati[91].

Inoltre le estensioni della missione a nuovi territori davano luogo a relazioni molto dense di notizie, come quella che nel 1723-24 inviò Antonio Maria Lualdi da Amelia, che raccontò l'istallazione in Astrakhan partendo da Tiblisi. Nella sua lettera informativa parlava del problema delle lingue, sostenendo che il turco serviva più che il georgiano, e del rapporto con l'autorità e della rivalità con gli armeni scismatici. Le notizie riguardavano la costruzione della chiesa, le differenze nel culto tra uomini e donne, il fatto che gli armeni ortodossi si facevano pagare per amministrare i sacramenti

[88] *Ibidem*, f. 856rv, 911r-912v e 934rv.

[89] Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, p. 121.

[90] *Ibidem*, pp. 126-129.

[91] APF, *SC Georgia*, vol. 2 (1703-1760), f. 495rv. Si veda la nota seguente.

e per questa pratica simoniaca osteggiavano i missionari cattolici: infatti i fedeli per loro erano una risorsa economica. Quando i cappuccini eressero una croce, provocarono la reazione di «eretici» e «scismatici». Astrakhan infatti era una città multietnica e multireligiosa e Antonio Maria raccontava varie avventure con le autorità e con il *vartabiet* armeno Minas, personaggio descritto ambiguamente che sarebbe stato a Roma e poi a Mosca facendosi passare per cattolico. Alla fine il missionario di Amelia faceva un bilancio delle conversioni. Dal 16 giugno 1716 al 27 gennaio 1723, i missionari avevano portato alla fede 52 armeni eretici convertiti a Astrakahn tra cui tre donne; avevano amministrato 37 battesimi tra cui sette a bambini comprati da cattolici; avevano celebrato 12 matrimoni e 45 funerali[92].

Questo sviluppo della missione si contrasse fortemente nel XIX secolo quando la Georgia era ormai entrata nella sfera russa con il rafforzamento della religione ortodossa e senza la libertà di culto cattolico che esisteva in precedenza. Nell'Ottocento abbiamo solo un umbro che vi si diresse, nel 1839, Fiorenzo Camponetti da Torgiano, che insieme ai confratelli finì per essere espulso. Dopo aver riparato a Trebisonda egli fu protagonista di una nuova missione nel 1857 in Bulgaria dove i cappuccini stavano dal 1840 con una presenza umbra scarsa (tre frati solamente), ma di lunga durata sia a Sofia sia a Filippopoli e in altre sedi. L'ultimo, Barnaba Gentili da Visso, reduce da Tunisi, giunse nel 1892 e restò fino al 1923, entrando in grande confidenza con la corte bulgara e dedicandosi anche all'assistenza delle colonie italiane di lavoratori nelle ferrovie, un aspetto della cosiddetta «grande emigrazione» italiana rimasto poco noto. Tornando nel Mediterraneo vediamo comunque come ci fosse una certa mobilità tra queste missioni: Tobia da Città di Castello si fermò per due volte in Bulgaria ad Ambarlia vicino a Filippopoli dove costruì la chiesa, trasferendosi poi per undici anni nelle isole ionie della Grecia[93].

Queste ultime costituivano una missione a sé stante, ricostituita a partire dall'invio di un toscano, Evangelista Boni da Pistoia, incardinato nella provincia umbra. Brillante studioso, Boni andò come prefetto apostolico a Cefalonia e Zante inviato da Propaganda nel 1867, da dove inviò una relazione, nella quale prendeva in esame gli aspetti materiali, ma si occupava anche delle scuole maschili e femminili, proponendo anche il personale adatto[94]. Ad esempio, approfittò della presenza nella provincia umbra di un religioso francese che era stato anche in Inghilterra, Lorenzo Pascal di Matmale, per chiamarlo a insegnare in inglese e in francese. La Congregazione restò talmente soddisfatta del suo operato da nominarlo prima vescovo di Cefalonia e Zante e poi arcivescovo di Corfù. La sua prefettura e poi il vescovato fecero da traino per altri undici umbri che popolarono la missione. Evangelista Boni fu anche incaricato nel 1884 di svolgere una visita in Bulgaria (Sofia e Costantinopoli) nel 1884. Morì nel 1895[95].

Alcuni scambi di clero missionario umbro avvennero con la missione di Tunisi, anch'essa iniziata nel XVIII secolo e ripresasi per quel che riguardava i cappuccini umbri verso il 1830 con una decina di arrivi[96]. In queste missioni, Bulgaria, Isole greche, Tunisia, tranne il caso di Evangelista Boni, nessun religioso arrivava ad assumere cariche importanti.

Importanti presenze umbre si registrano anche nelle più lontane missioni dell'India, dove esse garantirono una continuità di assistenza spirituale nel periodo di crisi delle missioni a cavallo tra Sette e Ottocento. Un cappuccino della Carnia aggregato alla provincia umbra, Bonaventura Pelcot da Salino del convento di Montemalbe, si recò in Bengala due volte svolgendo il ruolo di viceprefetto e prefetto fino al 1811. Partito nel 1822 Adeodato Santuari da Perugia venne nominato vicario generale della diocesi di Agra, sforzandosi di restare in equilibrio tra inglesi e potentati indiani. Anche qui la presenza umbra si consolidò più avanti nel secolo, dal 1840 in poi, con un ex missionario a Smirne, il torinese Felice Cozio aggregato alla casa di Assisi, che si ritrovò nella difficile situazione ad Agra, dove cercò di fondare colonie di indiani cattolici. Verso la metà del secolo i vicariati di Agra e Patna furono affidati a importantissime figure di cappuccini, rispettivamente Atanasio Hartmann, già citato come riformatore delle missioni cappuccine, e Ignazio Persico, destinato a incarichi di rappresentanza in America e a funzioni in Curia (anche in qualità di segretario di Propaganda[97]) e poi al cardinalato. In tale contesto i cappuccini umbri mantennero cariche di primo piano; a

[92] *Ibidem*, ff. 167r-175v. Nel 1749 sono segnalati Giovanni Bartoccini da Perugia e Sperandio Altavilla da Norcia in Georgia e Girolamo Maria Berardelli da Norcia al Monte Caucaso (*ibidem*, f. 424r). Quest'ultimo, vice-prefetto (poi prefetto) della missione, descrive la Georgia con un'ampia relazione sul numero e la distribuzione dei cattolici e soprattutto sui riti diffusi nella pratica religiosa. Quest'informazione è infatti legata alla presentazione di dubbi al Sant'Uffizio relativi alla celebrazione della messa (*ibidem*, ff. 495r-497r).

[93] Su queste figure cfr. Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, *ad nomen*.

[94] Pubblicata da Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, vol. II, *Europa*, pp. 212-214.

[95] Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 51-74.

[96] *Ibidem*, pp. 243-262.

[97] J. Metzler, *Präfekten und Sekretäre des Kongregation in Zeitalter der neueren Missionära (1818-1918)*, in *Memoria Rerum*, III/1, pp. 30-66; M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-*

Patna fu a lungo vicario generale Benedetto Valeri d'Assisi, laureato all'università di Perugia, promosso predicatore dal vescovo di Foligno, che nel 1880 venne addirittura eletto vicario apostolico. Dopo alcuni mesi, egli decise però di rinunciare alla carica e di ritirarsi in Umbria[98]. In tutto dal 1840 nove umbri andarono in India fino al 1914[99].

5. *Un terreno di missione preferenziale per i cappuccini umbri: il Brasile.*

Concludiamo questo giro del mondo alla ricerca dei cappuccini missionari dell'Umbria soffermandoci più distesamente sulla missione più importante già dal XVIII secolo, quella brasiliana nelle sue due sedi di Bahia e di Rio de Janeiro di cui abbiamo visto gli sviluppi nella prima parte di questo capitolo. In Brasile la presenza di cappuccini umbri fu regolare, pur se diffusa all'interno di una partecipazione mista di membri di altre province[100]. Senza dubbio il fatto che i fondatori della missione di Rio fossero umbri e rimanessero per molti anni in carica come prefetti ha avuto un effetto sul reclutamento nella provincia stessa. Inoltre, dal punto di vista della documentazione e della corrispondenza con la Congregazione la carica di prefetto aveva un'importanza decisiva per i motivi istituzionali di cui si è detto sopra. La voce del prefetto arrivava fino a Propaganda, talvolta senza la mediazione del procuratore e la familiarità acquisita lo spingeva a contattare la Congregazione anche dopo la fine della sua carica. È quanto avviene con Antonio Agatoni da Perugia nel 1745. Alla fine del suo mandato egli rivendicò le sue iniziative relative soprattutto all'avanzamento della missione verso il Rio Grande, dove il governo portoghese stava mandando coloni, e nella zona delle miniere. Egli era tuttavia polemico con il suo successore Girolamo da Montereale[101] che minacciava grandi lavori di allargamento della chiesa di Rio, che Antonio aveva costruito con l'aiuto dei coloni mantenendola invece conforme allo stato di povertà proprio della regola dell'ordine.

1920, Viterbo, Sette Città, 2003, *passim*; G. Ingegneri, *Persico, Camillo (in religione Ignazio)*, in *DBI*, vol. LXXXII, 2015, *ad vocem* con bibliografia.

[98] Su Benedetto d'Assisi cfr. APF, *SC Indie Orientali*, vol. 17, f. 1103rv; vol. 21, ff. 535r-536v e vol. 22, ff. 743rv, 886r, 887r, 964r e 1178rv.

[99] Su tutti questi missionari cfr. le biografie in Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 216-240.

[100] Cfr. Metodio da Nembro, *Le missioni nel Brasile. A. I missionari cappuccini a servizio di Propaganda Fide* in *Memoria Rerum*, II, pp. 1095-1120, in particolare pp. 1107-1111.

[101] Di questo importante religioso Francesco da Vicenza non dà il nome secolare nella sua voce in *I missionari cappuccini*.

Rivendicava inoltre l'invio di confratelli in varie parti e, in particolare, nella regione di Minas Gerais[102].

Altre lettere dei successivi dieci anni mostravano come questo missionario mantenesse regolarmente rapporti con Propaganda, facendosi anche inviare delle reliquie (il vello di Maria e il palio di S. Giuseppe). Invece non aveva buoni rapporti con alcuni confratelli che lo ostacolavano (Francesco Antonio da Novi, Anselmo da Castelvetrano, Lorenzo Antonio da Bologna, una vasta rappresentanza delle province italiane dell'ordine, come si può notare)[103]. Ma una duratura rivalità si instaurò con il confratello umbro Girolamo da Montereale, tale che alla fine il nuovo prefetto Carlo Maria da Ferrara nel 1757 comunicò a Propaganda, attraverso il procuratore generale, di averli messi da parte, anche perché ormai anziani[104]. Una commovente lettera di Antonio da Perugia implorava la Congregazione di non richiamarlo più in Umbria, dove non sopporterebbe di tornare abbandonando «questo clima caldo», ma di lasciargli finire i suoi giorni, stanco e malato, nella missione[105].

Al di là di questa dimensione biografica, l'azione nell'apostolato dei due prefetti cappuccini umbri appare molto energica. Non mancarono infatti ricorsi a Propaganda. Nel 1746 Girolamo da Montereale espose un problema centrale nell'amministrazione dei sacramenti in terra di missione: la dispensa matrimoniale, in questo caso per affinità in primo grado. Queste richieste come al solito davano la possibilità ai missionari di offrire un quadro della vita dei fedeli. Girolamo descrisse la varietà dei suoi fedeli: varie «nazioni» di diverso culto, in particolare oltre alle etnie bianca, nera e india, egli segnalava i meticci figli di bianchi e di donne di origini africane mettendo in evidenza la grande differenza in materia di costumi rispetto all'Europa, differenza che comprendeva anche i bianchi locali, non solo i convertiti. Per questo motivo (e per evitare una diffusa situazione di colpa) chiese le facoltà di dispensa di primo grado. Propaganda esaminò queste richieste notando che tali facoltà erano godute solo dai vescovi e che quindi concederle avrebbe messo contro missionari e autorità ecclesiastica. Del resto Girolamo insisteva sulla questione dei sacramenti: un missionario, ri-

[102] APF, *SC America Meridionale*, vol. 3, f. 69r-70v. Una lettera del procuratore generale Sigismondo da Ferrara (che accompagna quella di Antonio) assicurava che era stato impedito l'allargamento della cappella, *ibidem*, ff. 68rv.

[103] *Ibidem*, ff. 359rv/362v e 360r-361v.

[104] *Ibidem*, ff. 365r-366v e 395rv e per la polemica tra i due cappuccini, ff. 373r-374v e 379r-380v.

[105] *Ibidem*, f. 391rv.

tenendo di poter dispensare, amministrava dei matrimoni che poi il vescovo non considerava validi, costringendo i mariti a separarsi dalle mogli e causando costernazione nei convertiti. Per questo egli insisteva nel chiedere una regolamentazione chiara[106].

Nel 1749 Girolamo da Montereale era molto disilluso sull'azione di conversione delle popolazioni ancora nomadi, che «caminano giornalmente per procurar il vitto per sostentarsi e come animali dormono in terra dove se gli termina il giorno». Aveva mandato un missionario a convertirli senza grossi risultati e tuttavia si diceva pronto a insistere[107]. Il 20 ottobre 1753 finalmente espose delle novità positive per i missionari inviati nelle zone delle miniere d'oro. I vescovi di S. Paolo erano contenti del lavoro spirituale. Inoltre egli manteneva due missionari nelle *aldeias* per conservare gli indiani nella religione e catechizzarli ottenendo duecento battesimi. Ma qui sorgeva il problema della conflittualità con i gesuiti che pretendevano concessioni più vaste e anche di assistere indiani che stavano lontani dalle loro missioni. Secondo il missionario questo comportamento dipendeva da «convenienze temporali» che portava i gesuiti a unirsi anche con gente armata, causando disgusto e imbarazzo nei convertiti locali e nei missionari[108].

Ma su questo tema la questione era più ampia e i missionari cappuccini umbri ponevano domande complesse che erano anche precise accuse ai portoghesi e, in generale, agli europei per il loro comportamento in Africa e in America. Le loro critiche univano la tratta atlantica degli africani alle razzie che venivano compiute nell'interno del continente americano per rapire indios e destinarli al lavoro forzato. Le denunce di Gianfrancesco da Gubbio del 22 giugno 1736 e di Girolamo di Montereale del 6 luglio dello stesso

[106] *Ibidem*, ff. 124r-132v e f. 172r. Sul meccanismo informativo tra le missioni e Propaganda collegato alla richiesta di soluzione di dubbi sui sacramenti (ma anche sulle questioni liturgiche e dottrinali) rinvio a B. Dompnier, *L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des* facultates *et des* dubia *des missionnaires (XVIIe-XVIIIe siècles)* e a G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni "ad infideles": percorsi nelle burocrazie di Curia*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les* Dubia circa sacramenta, a cura di P. Broggio – Ch. de Castelnau-L'Estoile – G. Pizzorusso, «MEFRIM», CXXI, (2009), 1, rispettivamente pp. 23-38 e 39-61. [Sul matrimonio degli schiavi in Brasile, cfr. Ch. de Castelnau-L'Estoile, *La liberté du sacrement. Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial*, «Annales HSS», LXV (2010), 6, pp. 1349-1383 e, più recentemente, Ead., *Un catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Paris, PUF, 2019 e Ead., *Pascoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal*, Paris, PUF, 2019].

[107] APF, *SC America Meridionale*, vol. 3, f. 166r.

[108] *Ibidem*, ff. 367r-368v.

anno esponevano questi dubbi e trovavano riscontro dall'altra parte dell'Atlantico. Filippo Girolami da Todi, in qualità di prefetto apostolico della missione di São Tomé, si interrogava se i cristiani potessero legittimamente trafficare in schiavi come se questi fossero animali e tenerli tutta la vita, anche da battezzati, e non soltanto il tempo che serviva loro per recuperare la spesa fatta[109]. Queste domande costrinsero il procuratore generale a trasmetterle a Propaganda che coinvolse nella decisione il Sant'Uffizio. Dal punto di vista archivistico questo passaggio è importante perché l'analisi a Roma della denuncia produce altra documentazione (opinioni, voti, riassunti della questione) anche nell'archivio del Sant'Uffizio che, come si è più volte detto, costituisce un deposito di fonti missionarie di primaria importanza. Inoltre questa protesta s'inseriva in una serie di critiche che i cappuccini italiani, ma anche di altre nazionalità, portavano al sistema schiavista. La protesta di Girolamo e Francesco ebbe una particolare importanza perché produsse un pronunciamento ufficiale del papa Benedetto XIV nella forma di una bolla *Immensa pastorum* inviata ai vescovi brasiliani nel 1741. Questo costituirebbe il terzo atto formale in tre secoli della Santa Sede contro lo schiavismo dopo quello di Paolo III del 1537 e quello di Urbano VIII del 1639 che erano citati dal documento di papa Lambertini come posizioni anti schiaviste della Chiesa. Come è stato contestato dalla stessa storiografia cattolica, non però senza divergenza di opinioni[110], questi documenti vertevano in realtà sugli indiani mentre invece tacevano sulla questione specifica degli africani, sulla scia del generale atteggiamento culturale che vedeva i neri sottoposti a un pregiudizio sfavorevole di tipo razziale.

Le risposte alle domande di Girolamo e Francesco sono particolarmente interessanti perché fanno venire alla luce questo equivoco; si trattava di accuse gravi in quanto si parlava, ad esempio, di vendere e comprare schiavi da parte di cattolici, sia prima sia dopo il battesimo degli schiavi stessi oppure se i figli di schiavi cattolici fossero anch'essi schiavi. Il Sant'Uffizio affidò la risposta a un cardinale amico dei cappuccini, lo spagnolo Luis Antonio Belluga y Moncada, che in precedenza aveva anche aiutato i cappuccini marchigiani per la missione in Tibet. Belluga non mostrò molta comprensione verso le accuse dei missionari umbri. Venne ribadita infatti la posizione della Chiesa che il battesimo non annullava la condizione schiavile, che la schiavitù era legittima quando rispettava dei giusti titoli cioè in assenza di dolo

[109] APF, *Acta*, vol. 111, (1741), ff. 376-382 (congregazione generale del 28 novembre 1741); *SOCG*, vol. 709, f. 68; *Lettere*, vol. 156, f. 154-155.

[110] Cfr. Saccardo, *Congo e Angola*, vol. III, pp. 269-271 e 293-295 e A. Quénum, *Les églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1993, pp. 117-126.

e nella condizione di prigioniero di guerra o di condannato dello schiavo. Inoltre venne smentita l'esistenza di un documento pontificio che avrebbe autorizzato la schiavitù, ma solo per un periodo di dieci anni. Sullo specifico delle accuse dei cappuccini, cioè la cattura di indiani operata nell'interno del Brasile, di cui i missionari si dicevano testimoni oculari, e le affermazioni sulle irregolarità operate dai mercanti di schiavi in Africa, che i missionari umbri riferivano *per audita*, il cardinale Belluga affermava di non poter dar loro credito. Sugli indios in particolare egli affermava che

> è difficil cosa a credersi che in un paese dove si vive con tanta cautela circa la compra de schiavi che vengono dalla Guinea, si voglia poi chiuder gl'occhj circa quelli che si fanno nell'istesso paese e di più che questo duri da 124 anni e non abbiano i vescovi e gl'altri missionari dato notizia alla S[acra] Cong[regatione].

Ma poiché i padri erano testimoni oculari, concludeva l'opinione del cardinale, non costerà niente avvisare le autorità portoghesi e i vescovi[111].

Da qui nasceva il documento di papa Lambertini che sopra si citava. Ma la questione si prolungò. Nel 1745 Francesco Maria Santi da Todi commentò la legislazione del re di Portogallo sugli schiavi, chiedendosi se la chiesa fosse luogo d'asilo per lo schiavo fuggitivo. La risposta era negativa, anche se ci si assicurava che lo schiavo fosse venduto con i giusti titoli e non venisse maltrattato dal padrone. Per di più, il missionario, rientrato a Lisbona dopo dieci anni di missione a Bahia, affermava che le disposizioni pontificie di protezione degli indiani non venivano messe in atto dal prefetto di Bahia Romoaldo da S. Donnino[112]. Ancora alla fine del XVIII secolo, quando il movimento abolizionista aveva ormai largamente preso piede nei paesi anglosassoni, sulle due sponde dell'Atlantico i cappuccini Giuseppe Maria da Firenze a Luanda e Giuseppe da Barbarolo a Bahia riproponevano la questione che Propaganda definiva «spinosissima» e che inoltrava al Sant'Uffizio[113].

Il prefetto apostolico della missione era tenuto a riferire a Propaganda periodicamente con un rapporto che diventò un modello standard per tutte le

[111] APF, *Biglietti e Risoluzioni del S[anto] O[ffizio]*, Tom[o] I, ff. 654r-687v (la citazione è a f. 673v; la relazione di Belluga è a ff. 667r-674v); si rimanda anche alla documentazione dell'Archivio del Sant'Uffizio, ACDF, *ASO, Dubia diversa* (1731-1753) di cui è conservata a Propaganda la camicia del fascicolo VIII relativo al caso che riporta il decreto inquisitoriale della feria V del 27 luglio 1741 in cui si annuncia la lettera apostolica in forma di breve. Quest'ultimo, datato 20 dicembre 1741, è conservato nella forma stampata nel dossier dell'archivio di Propaganda ai ff. 684r-685v del volume qui sopra indicato. Per i rapporti istituzionali tra l'Inquisizione e Propaganda e i relativi riflessi archivistici, cfr. *supra* il cap. II/4.

[112] APF, *SC America Meridionale*, vol. 3, ff. 92r-95v.

[113] APF, *Biglietti e Risoluzioni del S[anto] O[ffizio]*. Tom[o] I, ff. 688r-728v.

missioni. Si trattava di un questionario che la Congregazione distribuiva a stampa nelle varie missioni ottenendo risposte punto per punto che riguardavano aspetti non solo ecclesiastici e missionari, ma anche la geografia del luogo, i rapporti con le autorità civili, i dati quantitativi sulle chiese, sui fedeli, sugli ordini religiosi presenti. Questo rende comparabili questi documenti sia nel tempo sia nello spazio. Per la missione di Bahia de Todos os Santos, ad esempio, abbiamo un rapporto del 2 luglio 1748 di Anselmo d'Andorno che mostra la composizione varia delle missioni, con cappuccini provenienti da tutte le parti d'Italia. Gli umbri affluivano da Rio: Barnaba Roberti da Tedaldi, Antonio da Perugia trasferitosi nel 1746 forse per dissapori con il nuovo prefetto di Rio; Giovanni Maria Vogliome da Todi, già missionario a Pacasuba nel 1734. Per quanto riguardava la conversione degli indiani il bilancio apparve più negativo che positivo, e nelle missioni volanti si trovavano molti anziani con non avevano mai sentito una predica[114]. Barnaba Roberti da Tedaldi (prefetto dal 1754 al 1761) inviò il 26 novembre 1758 uno di questi rapporti nel quale raccontava di essere stato a lungo nella residenza di Pambù sul Rio São Francisco. Nel questionario descriveva come di consueto le strutture ecclesiastiche (parrocchie, conventi, ospedale) e denunciava gli abusi commessi da bianchi, meticci e neri: lussuria, concubinato, usura e truffa. Protestava inoltre perché i parroci non insegnavano la dottrina e parlava anche di due altri, già citati, confratelli umbri, Giovanni Maria da Todi di 63 anni e Filippo da Todi di 66 anni[115]. Due anni dopo, il 5 febbraio 1760 Barnaba da Tedaldi aggiungeva un quadro delle missioni dipendenti da Bahia dove troviamo anche un confratello laico, Pacifico da Assisi. Barnaba informava che l'attività apostolica nelle *aldeias*, le parrocchie nelle riduzioni indiane, era molto deludente: si battezzavano solo gli infanti. Inoltre la situazione morale e sociale era esplosiva: l'assenza del missionario provocava eccessi di turpitudine che egli si vergognava a scrivere; quando era presente scoppiavano comunque ammutinamenti e proteste perché gli indiani non potevano mantenere il missionario. Non tutti i religiosi sopportavano con pazienza e chiedevano spesso di essere rimossi e tornare in Europa, ma in quattro anni di governo della prefettura non aveva mai ricevuto notizie dal commissario dell'ordine. Barnaba concludeva il suo rapporto dicendo che la cura spirituale degli indiani era difficile non potendo «raffrenare la di loro insolenza per mezzo d'alcun lieve castigo temporale e poco o niente temendo loro lo spirituale e eterno, temo che sempre andaranno di mal'in peggio nella corruzione

[114] APF, *SC America Meridionale*, vol. 3, ff. 182r, 183v.

[115] *Ibidem*, ff. 414r-419v.

dei loro sregolati costumi». Insomma i missionari faticavano a finire il settennio di missione e talvolta non riuscivano a completarlo[116].

Da Bahia si poteva seguire anche oltre Atlantico la missione di São Tomé e del Congo per la quale l'insediamento brasiliano era una tappa nel viaggio oceanico. Certamente le missioni in Africa erano considerate le destinazioni peggiori, da dove i missionari cercavano di farsi trasferire in Brasile. Così successe a Apollonio Sensi da Todi, un cappuccino umbro destinato ad avere una prestigiosa carriera di prefetto, raccomandato dal predecessore Lorenzo da Montalboddo nel 1792 che ne apprezzava soprattutto la prudenza tanto più necessaria quando si era stranieri nella colonia portoghese. Infatti Apollonio resistette complessivamente ben quarant'anni in missione fino alla morte nel 1820 in mezzo a grandi difficoltà. Ad esempio nel 1781 da Bahia Apollonio aveva trasmesso a Roma notizie del disfacimento delle costruzioni nella missione di São Thomé, dove la popolazione era fuggita e il vescovo non era mai arrivato[117].

Un altro punto di osservazione generale era Lisbona. Dalla capitale portoghese giungevano a Propaganda notizie da parte dei suoi agenti. In una lettera dell'abate Gaudenzio Antonini del 2 ottobre 1781 da Lisbona si legge che Giuseppe Maria Francia da Spoleto, del quale altri documenti riferiscono della salute malandata, era tornato con Apollonio a Lisbona da Bahia e

> la di lui semplicità nell'essersi incaricato di portare alcune pietre preziose per questo Ministro di S. M. Sarda datagli da un suo compagno cappuccino piemontese ed alcune [monete] lisbonine per altrui conto in fraude dei diritti dovuti alla Sovrana (cose che i ministri della Dogana gli [h]anno trovate cucite all'abito) sarà forse causa che in avvenire tutti i missionari i quali faranno regresso dal Brasile saranno palpati diligentemente in disdoro della loro professione o carattere[118].

Questo documento è interessante perché offre una visione esterna sui missionari dell'ordine cappuccino che l'autore, residente a Lisbona, conosceva molto bene. La capitale portoghese era infatti uno snodo per Africa e America dove i cappuccini italiani e francesi avevano a disposizione un convento[119], nonostante il regime di *padroado*. Il rapporto osserva come l'entusiasmo vocazionale dei futuri missionari si raffreddasse quando si sentiva parlare di Africa. Con ciò si adombrava una certa suscettibilità dei missionari verso tutto quello che accadeva in Angola dove invece, secondo

[116] *Ibidem*, ff. 479r-480r.

[117] APF, *SC Africa Angola Congo*, vol. 6, ff. 5r-6v.

[118] *Ibidem*, ff. 13r-15v.

[119] Cfr. APF, *SC Collegi Vari*, vol. 65, fasc. 4: *Ospizio dei PP. Cappuccini in Lisbona (1699-1829).*

l'autore del rapporto, la situazione non era poi terribile. I missionari manifestavano invece una netta preferenza per le missioni in America dove infatti si trovavano molti religiosi. I cappuccini si fermavano già a Lisbona oppure in Brasile non volendo proseguire per l'Africa nera dove anche il clima era molto peggiore, come nel caso di Apollonio da Todi che voleva passare tutta la vita a Bahia. Anche rispetto all'autorità civile i frati dimostravano maggior insofferenza. I religiosi, ad esempio, si sottomettevano con sempre meno convinzione al giuramento che le autorità facevano prestare loro con il quale si impegnavano a non fare mai nulla per sollevare le popolazioni contro la monarchia.

Nel XIX secolo la missione cappuccina mantenne la sua duplice dimensione geografica: Bahia e Rio de Janeiro, anche se gli umbri si dirigevano maggiormente verso la seconda destinazione in corrispondenza anche del suo aumento d'importanza. A Rio troviamo infatti un'attività evangelizzatrice continuativa verso gli indios. Tommaso Cenci da Città di Castello arrivato nel 1796 si ritirò nel 1826 per vecchiaia. Arrivato nell'*aldeia* di S. Fedele, si spostò in cerca di indios più a monte nella valle del Paraiba, presso indiani chiamati Coroados, Xopotós e Botocudos e Purís, dove riuscì a impiantare la riduzione di S. Giuseppe di Leonessa; Tommaso era una figura modello di riduzionista che viene spesso studiato per la sua capacità di riunire gli indios, vestirli e farli lavorare. Fu anche importante il rapporto che ebbe con le autorità civili per avere aiuto. Nel 1825 la sua azione venne ripresa da Florido Dini da Città di Castello per quasi cinquant'anni. Florido prosegue l'opera riunendo i Purís nella nuova *aldeia* di S. Felice da Cantalice fondata nel 1833, dove mise gli indiani a seminare e coltivare; cercò anche di fondare un'altra *aldeia* nel sertão das Flecheiras e si dedicò inoltre alle missioni volanti, per convertire i popoli nomadi[120]. Nella prefettura di Rio un altro umbro ricoprì l'ufficio di prefetto, Pacifico Pimpinicchio da Montefalco (1844-1862), svolgendo attività varie dall'evangelizzazione degli indiani all'assistenza agli ammalati[121].

Nella prefettura di Bahia gli arrivi degli umbri nell'Ottocento furono molto scarsi. Purtuttavia abbiamo un prefetto apostolico in Paolo Fiorentino da Panicale dal 1854 al 1858, i cui documenti a Propaganda ci mostrano il quadro amministrativo della missione. Teniamo conto che dal 1846 l'ordine cappuccino aveva un commissario in Brasile che costituiva

[120] Metodio da Nembro, *Le missioni cappuccine nel Brasile durante il primo Impero e la Reggenza (1822-1840)*, «Collectanea Franciscana», XXVII (1957), pp. 385-415.

[121] Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini*, pp. 357-358.

un interlocutore per i prefetti e i missionari ma, all'occasione, anche un'istituzione concorrente. Questi problemi vennero alla luce in una relazione molto ampia che Paolo da Panicale fece al suo ritorno in Italia nel 1858[122]. In una sorta di riassunto di 22 anni di attività, egli mostrava l'ampiezza dello spettro di attività missionarie in una società come quella brasiliana che era molto complessa. Infatti, riassumendo, il cappuccino rivendicava i suoi successi spirituali (migliaia di battesimi, cresime e matrimoni, amministrazione dei sacramenti della confessione e dell'eucarestia, organizzazione di confraternite assistenziali). Poi esponeva l'attività nella società: «Feci le parti di medico, di infermiere, di sacerdote nelle varie epidemie occorse, feci da falegname, da muratore, da bifolco e le parti tutte che io giudicai necessarie a bene di quei popoli in mezzo a cui mi trovava». Insomma si occupò di culto ma anche di attività che spettavano al governo civile: «Un missionario basta colà a reggere un popolo immenso». Complessi anche i rapporti con le autorità ecclesiastiche, non solo con il commissario delle missioni del suo ordine che lo accusò a suo dire ingiustamente, ma anche con l'arcivescovo rispetto al quale difese con forza la sua indipendenza, proprio per venire incontro alle disposizioni di Propaganda che in precedenza si era opposta all'ingerenza del vescovo di Bahia nella nomina del prefetto cappuccino Pierluigi da Seravezza. Quindi Paolo da Panicale esprimeva in definitiva una posizione più favorevole al commissario (malgrado i dissapori) e meno ai nunzi e ai vescovi, sostenendo cioè l'autonomia della missione. Infatti «i vescovi vogliono schiavi ai propri voleri e missionari e prefetti» e il nunzio poteva essere evitato passando attraverso il commissario: in una parola riteneva che le strutture della Chiesa secolare dovessero essere escluse dalle missioni, anche perché in generale il clero non regolare era piuttosto ignorante.

Relativamente ai rapporti con lo stato, secondo Paolo da Panicale, essi erano difficili all'inizio e poi migliorati in anni più recenti, anche perché era stato possibile giocare, all'interno del sistema federale brasiliano, tra il governo centrale, piuttosto contrario alle missioni, e il governo dello stato di Bahia che non aveva mai mancato al confronto con i missionari, ad esempio quando ritirò i direttori laici delle tribù indiane per sostituirli con religiosi.

[122] La figura di Paolo da Panicale è molto discussa in quanto è stato accusato di aver un carattere violento (cfr. APF, *SC America Meridionale*, vol. 10, ff. 60r-62v). La relazione è in APF, SC America Meridionale, vol. 10, ff. 423r-429v con lettera di accompagnamento del 5 ottobre 1758, ff. 421r-422v; cfr. A. Rubert, *A Propaganda e o Brasil no século XIX*, in *Memoria Rerum*, III/1, pp. 637-674, in particolare p. 647. Per Francesco da Vicenza si tratta invece di un religioso molto colto e di grandi capacità, *I missionari cappuccini*, pp. 317-319.

Quanto agli indiani, la visione di Paolo Fiorentino da Panicale era abbastanza tradizionale: si trattava di popolazioni selvagge che vivevano nude e quindi erano barbare; i missionari erano pochi e l'opera di evangelizzazione difficilissima, anche per le condizioni ambientali e poi per le false accuse che i missionari dovevano subire, come quella del concubinaggio che egli respingeva decisamente (rivendicava di aver sempre tenuto lontane le «pizzocchere» dalla missione). Tuttavia gli indiani erano ben disposti verso la conversione e aggiunge significativamente che bastava la sola carità per rendersi conto che essi dovevano essere salvati dai «nuovi brasiliani» ancor più barbari e aggressivi. La missione di Bahia aveva sette *aldeias* e c'erano stati afflussi di indiani nomadi nei decenni passati. Solo il missionario poteva pacificare, attenuare le violenze che potevano arrivare a essere vere e proprie stragi. Poi c'erano le missioni 'interne' verso i due milioni di brasiliani che ricevevano pochissima assistenza spirituale. Quindi le due anime del missionario *ad extra* e *ad intra* erano rappresentate nella prefettura di Paolo da Panicale: ben cinquantaquattro missioni egli aveva contato nei ventidue anni di attività perseguendo le pacificazioni e addirittura sedando «rivoluzioni». Il governo, del resto, non faceva abbastanza per mantenere il clero secolare, di cui ribadiva l'insufficiente preparazione, e gli edifici di culto: lui stesso si era adoperato, tra l'altro, per la costruzione della chiesa di Nostra Signora della Pietà di Bahia con gli arredi marmorei di Ambrogio della Rocca.

A completamento di questo quadro sudamericano occorre solo aggiungere il più tardo sviluppo della missione in Cile, nell'Araucania, che vide una modesta partecipazione umbra, ma di contro la presenza di un missionario destinato a una brillante carriera nell'ordine, il già menzionato Antonino da Reschio, attivo prima a Bahia dove assunse già iniziative da organizzatore, poi passato in Cile e autore di un trattato sull'Araucania.

Con l'Ottocento, per i cappuccini umbri alcune destinazioni si chiusero (Congo) o comunque diminuirono la presenza di cappuccini umbri e se ne aprirono di nuove (Grecia, Bulgaria, Indie orientali, già sporadicamente frequentate). In questo periodo il contatto tra Propaganda e le prefetture diventò ancora più assiduo e sicuro e la documentazione conservata nel dicastero missionario aumentò. Si intensificarono nel corso del XIX secolo gli affidamenti di una missione a una provincia dell'ordine. La provincia umbra vide un rilancio missionario però solo all'inizio del XX secolo con l'affidamento della missione brasiliana dell'Alto Solimoes inaugurata da Agatangelo Mirti di Spoleto nel 1910 che però morì subito. Il prefetto che subentrò, Evangelista Galea da Cefalonia, aderente alla provincia umbra, inviò costan-

temente relazioni della missione dal 1911[123]. Oltre la vita quotidiana della missione, a Propaganda si discusse molto della suddivisione della prefettura che confinava con quella del Tefè tenuta da religiosi spiritani francesi (Congrégation du St-Esprit). Ricordo che l'assegnazione della prefettura a una provincia non implicava che i missionari appartenessero tutti a tale provincia, così in questa missione umbra troviamo religiosi di altre provenienze. Questa documentazione novecentesca, ancorché scritta a macchina dal prefetto dalla città di Manaos, ci porta comunque nel pieno dell'attività apostolica nelle foreste brasiliane con i missionari che risalivano in barca o in canoa visitando le popolazioni predicando e dicendo messa. Si segnalavano le difficoltà dell'apostolato che spesso riproponevano antiche questioni: ad esempio Evangelista da Cefalonia segnalava come il culto dei santi presso quei popoli apparisse come esteriore, legato più alla venerazione delle statue che rappresentavano i santi stessi più che aver mutuato il concetto di santità vera e propria e quindi come il culto sembrasse idolatrico. Gli indiani convertiti portavano con sé la statuetta quasi come un portafortuna. Questo è solo un esempio tratto da una documentazione molto descrittiva che fornisce elementi importanti come fonte etnologica, che ci riporta ai primordi della evangelizzazione americana con un'imprecisa determinazione degli spazi (frequenti sono le questioni di confine delle prefetture) e della quantità degli indiani convertiti o da evangelizzare.

In questa tipologia di missione affidata alla provincia, la figura del provinciale ebbe un ruolo istituzionalmente più diretto, come si vede nella stessa iniziativa di fondazione e nei documenti che si trovano nell'archivio provinciale. Nel 1914 il prefetto nel Solimoes ringraziava nel suo rapporto a Propaganda il confratello umbro che stampava e redigeva opuscoli sulla missione stessa. Allo stesso tempo il prefetto apostolico aveva ormai una responsabilità diretta rispetto alla Congregazione. Nel 1915 quando si ridiscussero i confini tra le prefetture del Solimoes e del Tefé la corrispondenza fu tra il prefetto e Propaganda, a conferma dell'ormai compiuta evoluzione della carica di prefetto da superiore della missione del suo ordine a responsabile diretto della S. Sede per un determinato territorio[124].

[123] Sulla quale cfr. l'ampia e molto documentata monografia di M. Tosti, *La Chiesa sul fiume. La missione dei Cappuccini dell'Umbria in Amazzonia*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2010.

[124] I documenti, tra i quali sono abbastanza ricorrenti le relazioni annuali o quinquennali e di cui si cita una selezione a titolo esemplificativo, sono conservati in APF, *Nuova Serie* (rubrica 151) cominciando da vol. 492 (1910), ff. 188-194, a vol. 505 (1911), ff. 613-616 (rapporto di Evangelista da Cefalonia), a vol. 521 (1912), ff. 138-142 (problema della residenza del prefetto apostolico a Manaos); a vol. 536 (1913), ff. 429-438 (consueta relazione annuale), a vol. 551 (1914), f. 200rv e 239-299 con inserto (notizie e relazione molto dettagliata dalla missione), a vol. 706 (1921), ff. 13-64 (discussione dei confini della prefettura con quella degli spiritani del Tefè). Dal 1923 la documentazione è suddivisa secondo un nuovo rubricario: l'Alto Solimoes cade sotto la rubrica 51 e i relativi documenti degli ultimi tre anni consultabili 1932, 1933 e 1934 sono riuniti nel vol. 1187 con le relazioni di Evangelista (annuale nel 1933, ff. 244-258 e quinquennale nel 1934, ff. 279-301 e 302-304) e del vicario Domenico Anderlini da Gualdo Tadino (annuale nel 1932, ff. 223-231).

6. *L'Umbria cappuccina: provincia serafica e (anche) missionaria.*

All'interno delle complesse vicende missionarie dell'ordine cappuccino, anche rispetto ad altre province italiane, l'Umbria non sembra mostrare una particolare «vocazione» per le missioni *ad gentes*. Non essendo posta sul confine con territori di altre confessioni religiose, né essendo particolarmente collegata al mondo islamico, la provincia serafica tuttavia contribuisce lungo circa i tre secoli presi in considerazione all'attività apostolica complessiva delle province italiane posta sotto il diretto controllo del ministro generale dell'ordine, talvolta attraverso una provincia affidataria. Da questo panorama, l'attività apostolica dei cappuccini dell'Umbria emerge una presenza diffusa e continuata, seppur non massiccia, anche ai livelli di direzione delle missioni. Inoltre si può notare come anche se la provincia serafica non è affidataria di una singola missione fino al XX secolo, tuttavia le destinazioni sono ricorrenti e si creano dei turnover dei missionari umbri, specialmente nel caso del Brasile, anche con posizioni di responsabilità.

La ricostruzione qui proposta dell'attività missionaria dei cappuccini umbri si pone nella prospettiva di una storia delle missioni pensata sulla scala regionale delle province di partenza, invece che la più consueta analisi dell'azione sul territorio di missione[125]. Questo taglio della ricerca permette di capire meglio attraverso un caso concreto quali sono le condizioni che Propaganda deve tener presenti nel rapporto con l'ordine per il reclutamento e anche poi per il rapporto con i missionari, che per i cappuccini è molto assiduo. A tal fine è necessario integrare le osservazioni relative alle missioni con la storia generale della provincia le cui scansioni possono costituire delle congiunture favorevoli o sfavorevoli alle missioni stesse[126]. Ad esempio,

[125] Sulla discussione storiografica e metodologica relativa alla dimensione regionale della storia dell'ordine cappuccino rimando a G. G. Merlo, *La storia dell'Ordine in un ambito territoriale* e R. Rusconi, *Dai primordi della "Riforma" alla provincia dell'Ordine*, in *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento 1525-1619*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, rispettivamente pp. 9-21 e 333-356.

[126] In una ricerca di questo tipo bisogna attingere agli archivi missionari, in particolare quello di Propaganda, ma anche a quello della Congregazione dei Vescovi e Regolari (attraverso

le epidemie di peste con il pesante condizionamento sugli spostamenti – e dunque sulle partenze per le missioni – che esse comportano, ma anche con il *détour* dei religiosi dalle loro attività verso l'assistenza spirituale ai malati e il rimpiazzo del clero secolare per l'amministrazione dei sacramenti[127]. Inoltre vanno considerate le vicende istituzionali della provincia, con i conflitti interni che portano a commissariamenti, o le inchieste e le soppressioni di conventi, insomma quei momenti di crisi sugli effetti dei quali la discussione è aperta[128], ma che possono segnare delle fasi di ripiegamento della provincia o, al contrario, favorire la partenza di religiosi per le missioni e, comunque, condizionare il rapporto tra queste ultime e le altre attività dei religiosi – dalle missioni popolari alla predicazione – legate anche all'osservanza della regola. Ad esempio, i movimenti di riforma spirituale che si sviluppano all'interno degli ordini in modo non uniforme, manifestandosi o meno in modo differenziato da provincia a provincia, possono determinare o meno lo sviluppo di un afflato apostolico altrettanto diversificato[129].

Infine, è importante una prospettiva comparatistica con le altre province italiane per definire, sia quantitativamente sia qualitativamente, il contributo complessivo dei cappuccini italiani all'attività missionaria *ad infideles* e *ad haereticos*. Tale approccio è fondamentale per capire meglio i motivi dell'atteggiamento differenziato, quasi opposto, verso le missioni lontane tra cappuccini francesi e cappuccini italiani, segnalato da Bernard Dompnier[130], malgrado l'azione di Propaganda che esercita una spinta verso l'apostolato presso gli ordini, anche attraverso la concessione di facoltà per derogare alla regola, e che sostiene apertamente la presenza di italiani all'interno di questo sforzo. La debolezza dell'iniziativa missionaria dei cappuccini umbri può dunque essere spiegata, oltre che da specificità interne alla singola provincia, anche dal 'clima' generale nei confronti delle missioni *ad gentes* che attraversa l'Italia religiosa tra Sei e Settecento.

In tutto questo processo il discorso ritorna, in una dimensione provinciale, al momento della vocazione e del reclutamento. Paolo Prodi ha sottolineato l'ampiezza dello spettro nel quale spazia la vocazione cappuccina, aperta a tutte le attività e disponibile per i vari livelli di intervento nel mondo, fino al più umile, in contrapposizione a ordini più specializzati verso attività anche colte, come i gesuiti[131]. Bernard Dompnier ha messo in evidenza anche come questa apertura abbia fornito alla Chiesa «operai evangelici» preziosi, ma abbia provocato molte preoccupazioni riguardo all'osservanza della regola[132]. Da questi esempi dei cappuccini umbri si ha l'impressione che essi si rivolgono alle missioni uscendo dalla loro provincia per essere pronti a affrontare le situazioni più diverse, a volte anche cambiando la destinazione missionaria nel corso della loro stessa vita. Questo sistema si confronta sempre più con la necessità organizzativa da parte dell'ordine (e di riflesso di Propaganda) di svolgere un reclutamento più razionale, soprattutto coinvolgendo i provinciali a effettuare delle vere e proprie selezioni, tramite l'affidamento delle missioni alle province stesse. In questo gioco di scala tra vocazione individuale estremamente aperta e organizzazione missionaria sempre più strutturata sta il senso di una storia delle missioni a livello di provincia, come il caso umbro pare confermare a pieno, nel confronto tra le vicende particolari dei suoi membri e le tensioni istituzionali dell'ordine.

Per il governo delle missioni di Propaganda è l'esperienza individuale, concreta del missionario in azione a rivestire una grande importanza, a costituire la parte maggiore dell'attività giurisdizionale. Attraverso la documentazione possiamo vedere la composizione di un quadro d'insieme dell'attività a partire dai numerosi casi individuali che arrivano sui tavoli dell'ordine e di Propaganda. Religiosi che provengono dalla stessa provincia, che hanno frequentato gli stessi conventi finiscono in luoghi lontanissimi dove pratica-

i volumi curati da V. Criscuolo, *I Cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari*, pubblicati nella collana dei «Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum» dell'Istituto Storico dei Cappuccini di Roma e giunti al vol. X coprendo gli anni 1573-1646) a quelli dell'ordine e a quelli pubblici locali.

[127] Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini e la peste del 1656-1657 nell'Umbria*, «Collectanea franciscana», VII (1937), pp. 383-402; sull'importanza in generale dell'assistenza spirituale agli appestati nell'apostolato cappuccino cfr. la sezione «Servizio degli appestati (1576-1635)» in *I Frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, Roma-Perugia, Edizione Frate Indovino, 1991, vol. III/2, pp. 3635-4068; prima di partire per le missioni Stefano Venturelli da Amelia, che abbiamo ricordato missionario in Congo e in Georgia, aveva prestato la sua opera per gli ammalati a Terni nel 1656-57.

[128] Cfr. i contributi di E. Irace, *'Si faccia un libro intitolato Atti della provincia di San Francesco': i Cappuccini in Umbria tra disciplinamento e identità* e di V. Criscuolo, *La crisi di metà Seicento della Provincia cappuccina dell'Umbria: visite generali e commissariamento* in *I cappuccini nell'Umbria tra Sei e Settecento*, a cura di G. Ingegneri, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 2005, rispettivamente pp. 35-62 e 109-134.

[129] Il caso dei domenicani francesi nel XVII secolo mostra la corrispondenza tra l'adesione delle varie province alla riforma interna all'ordine e l'attività missionaria, cfr. B. Montagnes, *Sébastien Michaëlis et la Réforme d'Occitanie (1594-1647). Histoire de la Congrégation d'Occitanie par Jacques Archambaud OP*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1984.

[130] B. Dompnier, *Essere cappuccini nel Seicento*, pp. 30-39 e Id., *Tensions et conflits*, pp. 159-184.

[131] P. Prodi, *I nuovi ordini religiosi e l'identità cappuccina nella Chiesa dell'età moderna*, in *I cappuccini nell'Emilia Romagna. Storia di una presenza*, a cura di G. Pozzi – P. Prodi, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 2002, pp. 18-19.

[132] B. Dompnier, *Essere cappuccini*, pp. 11-39.

no attività completamente diverse, dal parroco della Mesolcina al confratello in India che si misura con il colonialismo inglese; dal sagace organizzatore della presenza cappuccina in città come Costantinopoli e Sofia in rapporto con re e ambasciatori, al missionario degli indiani nomadi del Brasile, con differenze umane e caratteriali che emergono dalle relazioni e dalla corrispondenza. Addirittura, come si è visto, lo stesso missionario nell'arco della sua esistenza fa esperienza di più campi di missione. Per i cappuccini umbri le destinazioni sono diverse, ma tendono a ripetersi. Pertanto, vi è una continuità della loro presenza. Per Propaganda sono i vari casi particolari, che assumono talvolta il carattere di significative microstorie, che investono la Congregazione e fanno emergere temi di peso di carattere generale, come il confronto di culture con le società da convertire, o specifico come la schiavitù, che abbiamo passato in rassegna in questo capitolo. Su questi temi e nel loro passaggio dalle microstorie locali al livello istituzionale si misura anche la risposta (o talvolta il silenzio) di Propaganda e degli altri uffici romani coinvolti che possono inserire queste singole esperienze nella visione generale che debbono alla loro posizione centrale nella rete informativa e giurisdizionale universale.

4

IL PAPA ROSSO E IL PAPA NERO: ALLE ORIGINI DELLA CONFLITTUALITÀ TRA LA CONGREGAZIONE E LA COMPAGNIA DI GESÙ

Un tema assai controverso è quello relativo al rapporto tra le due istituzioni che hanno ricoperto un ruolo fondamentale nell'azione missionaria della Chiesa cattolica, la Compagnia di Gesù e la Congregazione de Propaganda Fide. Il carattere spesso conflittuale di tale rapporto emerge con evidenza dalle fonti e dalla letteratura, come si vedrà più avanti. Ci sembra lecito quindi raccogliere e presentare – sia pure in termini dubitativi e provvisori – alcune note, di certo disomogenee, in vista di una ricerca ancora tutta da svolgere, relative alle origini di questo rapporto nel secolo XVII. In questa sede sarà evidentemente possibile esaminare soltanto alcuni aspetti, adottando soprattutto la prospettiva di Propaganda, attraverso l'utilizzo della documentazione dell'archivio di questa o dei non numerosi studi al momento disponibili. Di conseguenza si porranno in maggior evidenza quegli elementi di contrasto che hanno alimentato la tradizione storiografica di un «antigesuitismo» della Congregazione che avrebbe condizionato i rapporti reciproci delle due istituzioni così a Roma, come nel panorama mondiale delle missioni.

Occorre anche chiarire il modo di intendere il significato del termine «antigesuitismo» applicato a un organismo istituzionale della Curia pontificia per evitare che costituisca un'etichetta priva di senso specifico. La decisione di Gregorio XV di fondare Propaganda per imporre la giurisdizione pontificia sulle missioni delle varie parti del mondo giungeva in un momento in cui lo slancio apostolico che aveva visto protagonisti gli ordini religiosi, *in primis* i gesuiti, aveva raggiunto i vari continenti, anche con il significativo appoggio delle potenze coloniali cattoliche. Si stabilì pertanto un rapporto istituzionale tra la Congregazione e gli ordini legato alla giurisdizione missionaria, nel quale le occasioni di controversia costituivano molta parte dell'attività quotidiana della burocrazia del dicastero. In quest'ambito si crearono dei rapporti preferenziali o, al contrario, difficili tra Propaganda e alcuni ordini. Tali legami o conflitti potevano presentarsi su questioni singole o invece prolungarsi nel tempo[1].

[1] R. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464. Cfr. *supra* il cap. IV/1.

Nel caso della Compagnia di Gesù l'applicazione della giurisdizione di Propaganda sulle missioni fu per molto tempo complicata, anche per il ruolo di primo piano dell'ordine ignaziano, la sua vocazione a costituire un'organizzazione diffusa a livello mondiale e, al contempo, fortemente centralizzata e il suo status particolare rispetto all'autorità pontificia, espresso soprattutto dal quarto voto di obbedienza al papa riguardo all'invio in missione[2]. Questa particolare condizione finì col provocare una persistente indipendenza della Compagnia rispetto alla Congregazione e, di conseguenza, una tradizione interna alla burocrazia di quest'ultima di contrapposizione con i gesuiti che si manifestò sia in specifiche circostanze, anche di grande importanza e notorietà, come ad esempio la controversia dei riti cinesi e malabarici, sia nella prassi ordinaria del dicastero missionario.

Si può pertanto parlare di un atteggiamento reciprocamente freddo nel lungo periodo e quindi di un antigesuitismo di natura istituzionale da parte della Congregazione che non sentiva i missionari gesuiti come legati ad essa, pur riconoscendone la dedizione allo sforzo apostolico e il decisivo contributo alla diffusione del cattolicesimo. In realtà, però, anche interpretando in senso largo il termine antigesuitismo, questa affermazione, pur trovando conferma nel tempo, non mi sembra lecita in termini assoluti, essendo difficile applicarla in linea generale a un'istituzione della Curia pontificia senza incorrere nel pericolo di operare un'astrazione astorica. Più prudente e percorribile mi sembra la via di contestualizzare questo atteggiamento contrario e talora ostile nei confronti della Compagnia di Gesù in determinati momenti e soprattutto legarlo a singoli personaggi che, alimentando siffatto atteggiamento all'interno della Congregazione, ne influenzarono sia le azioni pratiche, sia la memoria interna.

[2] Sul complesso atteggiamento della Compagnia di Gesù nella lunga gestazione della fondazione di un organismo missionario di Curia, cfr. *supra* il cap. I/1. Sulla Compagnia in quel tornante della sua storia, cfr. *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. Broggio – F. Cantù – P.-A. Fabre – A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007 in particolare il saggio di J. Martínez Millán, *La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico-castigliano al paradigma universale cattolico-romano*, pp. 19-53, [nonché M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009; E. Jiménez Pablo, *La forja de una identitad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Polifemo, 2014; *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, eds. P.-A. Fabre – F. Rurale, Boston, Institute of Jesuit Sources, 2017 e *Padre Claudio Acquaviva S.J. preposito generale della Compagnia di Gesù e il suo tempo*, a cura di M. M. Morales – R. Ricci, L'Aquila, Deputazione di storia patria negli Abruzzi-Pontificia Università Gregoriana, 2018].

A conclusione di questa rapida discussione preliminare si deve far cenno al fatto che, insieme a questo aspetto istituzionale – legato all'attività e alla giurisdizione missionaria – si può evidenziare un altro elemento legato al tema che qui ci interessa, ma che non sarà approfondito in questa sede. Propaganda non è soltanto un ufficio della Curia, ma diviene anche un polo di aggregazione di istituzioni e entità di carattere culturale, legate all'obiettivo missionario, tutte situate nel Palazzo della Congregazione a Piazza di Spagna. Mi riferisco in particolare al Collegio Urbano (il seminario internazionale per la formazione del clero secolare indigeno, fondato nel 1627) e alla Tipografia poliglotta (la stamperia destinata alla produzione di libri per le missioni stabilita nel 1626)[3]. In questi ambienti si muovevano personaggi eruditi, linguisti, insegnanti di teologia – romani e stranieri più o meno stabilmente residenti a Roma – in contatto con gli ambienti colti della città, dall'università alle accademie. Si aggiunga a questo la collocazione presso il palazzo di Propaganda della Conferenza dei Concili, l'accademia di storia ecclesiastica fondata da Giovanni Ciampini nel 1671 e divenuta negli anni un centro di reclutamento curiale. Di questa accademia facevano parte personaggi legati anche al Collegio Urbano e alla Tipografia, come Giovanni Pastrizio chiamato in tarda età a guidarla dopo l'allontanamento di Ciampini, ma anche membri della stessa Propaganda come il segretario Silvio de Cavalieri. I collegamenti tra queste diverse istituzioni – che si iniziano soltanto adesso a studiare in modo approfondito – formarono nell'ambito di Propaganda un ambiente intellettuale variegato dal punto di vista teologico e culturale, nel quale si poté formare anche un atteggiamento antigesuita di natura intellettuale che certamente non caratterizzava tanto le istituzioni in quanto tali, ma piuttosto alcuni singoli personaggi, di diversa e talvolta notevole levatura, che ne facevano parte, che partecipavano anche ad altre istituzioni e accademie romane e che certamente potevano influire anche in sede politica. Ad esempio, nel XVIII secolo, alcune di queste figure furono al centro della polemica contro la Compagnia all'epoca della sua soppressione[4].

Queste indicazioni preliminari[5] sono da considerarsi delle mere ipotesi di lavoro, utili a cercare di definire il senso di un'analisi di due elementi

[3] Su queste istituzioni G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romani nel XVII secolo*, «MEFRIM», CXVI (2004), 2, pp. 471-498.

[4] APF, *Miscellanee Varie* vol. XXXIII; cfr. M. P. Donato, *Accademie romane. Una storia sociale (1671-1824)*, Napoli, ESI, 2000, pp. 13-25 che contiene ulteriori indicazioni bibliografiche.

[5] Per porre questi punti di orientamento generale della ricerca ci siamo basati sul saggio di L. Lopetegui, *La Sagrada Congregaciòn en la supresión y restablecimiento de la Compañia de Jesús*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 153-179.

così diversi quali, da un lato, un'istituzione pontificia come Propaganda e, dall'altro lato, come si è detto poc'anzi, un atteggiamento così difficilmente definibile in termini stringenti, che talvolta può esprimere una politica determinata, ma che resta spesso una sorta di etichetta, come l'antigesuitismo. Tale rapporto può emergere in diversi momenti ed essere oggetto di ricerche particolari di taglio anche molto differenziato. Tra queste diverse componenti della 'questione gesuita', in questo capitolo prendo in esame l'elemento conflittuale di carattere istituzionale, come si instaura e sussiste dagli inizi dell'esistenza di Propaganda nel primo XVII secolo e che poi resta al fondo del rapporto tra questa e la Compagnia, cioè quello del controverso riconoscimento della giurisdizione di Propaganda sopra le missioni gesuite e i problemi che intorno a questo punto si sono sviluppati.

Nella prospettiva sopra enunciata, la conflittualità sarebbe sorta dal fatto che la Compagnia di Gesù, pur riconoscendo la suprema funzione di Propaganda di sovrintendenza sulle missioni, non avrebbe sottoposto la propria azione a un effettivo controllo da parte della Congregazione, né avrebbe mostrato disponibilità a uniformare i propri «privilegi» (le facoltà e gli altri diritti apostolici goduti dai missionari nei vari territori di azione apostolica) alla disciplina di Propaganda.

Questo tema, pur unitario, si sviluppa a vari livelli. A quello centrale, cioè nelle decisioni sulla giurisdizione missionaria che Propaganda ha assunto verso i gesuiti, sia attraverso disposizioni particolari, sia nel contesto di decisioni generalmente dirette nei confronti degli ordini regolari. A quello locale, cioè nelle vicende che hanno diversamente caratterizzato, nei vari campi di missione, il rapporto tra i gesuiti e le autorità missionarie superiori delegate da Propaganda, i vescovi e, soprattutto, i vicari apostolici. Inoltre nello specchio rappresentato dalla documentazione conservata nell'archivio di Propaganda si riflette anche l'immagine del confronto non di rado conflittuale tra gesuiti e altri ordini rispetto al quale Propaganda riesce con difficoltà e con non pochi scacchi, incomprensioni o ostilità ad imporsi come suprema istanza decisionale. Questa complessa situazione, che si manifesta in una miriade di casi particolari per tutta l'età moderna, contribuisce a rafforzare una diffidenza della Congregazione verso la Compagnia, che si traduce in un atteggiamento antigesuita visto come risposta a una mancata volontà di partecipazione di quest'ultima a una collaborazione istituzionale.

Di tale atteggiamento non è facile avere una visione chiara, soprattutto nella prospettiva di una valutazione delle conseguenze generali, a partire da difficoltà e attriti giurisdizionali riscontrati in diversi contesti missionari. Un'indicazione di carattere complessivo, che mette in evidenza un'indiscutibile consapevolezza sul problema da parte dei funzionari della Congregazione, l'abbiamo ritrovata in un documento ottocentesco, che fornisce una preziosa sintesi sul problema, esponendo i momenti salienti della controversia che hanno luogo fin dai primi decenni di vita della Congregazione[6]. Nel documento si segnala come i conflitti nascessero nel contesto della definizione del rapporto tra Propaganda e i regolari, nei primi decenni di esistenza della Congregazione. Come è noto, quest'ultima aveva dovuto sforzarsi di imporre la sua superiore giurisdizione su una situazione ormai di fatto radicatasi nella quale gli ordini regolari e, in particolare, i loro vertici avevano ricevuto dal papa privilegi e poteri specifici per le varie missioni che il pontefice aveva riconosciuto. Propaganda intendeva verificare e in qualche misura uniformare questi privilegi. Inoltre voleva anche indirizzare gli ordini verso un sempre maggiore impegno apostolico e, in particolare, spingerli a dare notizie sulla loro attività e sui campi d'azione e sollecitarli a diffondere le vocazioni missionarie sostenendole con un'adeguata preparazione, insistendo sull'insegnamento delle lingue, sull'accertamento delle qualità individuali, sulla raccomandazione a mandare i religiosi migliori evitando di usare le missioni per liberarsi dei religiosi «discoli»[7]. In generale l'intervento di Propaganda doveva essere quello di valutare, dirigere e autorizzare l'invio dei missionari, riservandosi anche l'autorità di rimuoverli, ma lasciando alle autorità dell'ordine le questioni di disciplina interna e l'organizzazione della missione[8].

Tuttavia la realtà locale faceva emergere le sue particolarità. Ad esempio, le facoltà e i privilegi accordati alla Compagnia di Gesù nel corso del XVI se-

[6] Il documento, dal titolo *Notizie estratte dall'Archivio di Propaganda intorno alla dipendenza e condotta de' Gesuiti nelle missioni*, venne preparato verso il 1836 dall'archivista di Propaganda basandosi sulla documentazione interna della Congregazione in vista della definizione dei rapporti con la ricostituita Compagnia di Gesù. Naturalmente, prefiggendosi lo scopo di mettere in luce le controversie tra Congregazione e Compagnia, esso ha spesso un tono critico verso quest'ultima. Abbiamo utilizzato una copia di questo rapporto (APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 3, ff. 203r-241v), seguendo la segnalazione di T. A. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. Text and Documents*, 4 vols., London, Longmans, Green, 1907-1917, *Text*, vol. II, p. 86, ma il testo si trova anche in APF, *Miscellanee Diverse*, vol. 42; su questo documento cfr. la specifica analisi, contestualizzata con altra documentazione coeva, di L. M. Cuña Ramos, *La Compagnia di Gesù sotto lo sguardo di Propaganda Fide. Due documenti inediti dell'archivio privato di Gregorio XVI*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», LXXXIV (2003), pp. 137-168.

[7] Su questo punto cfr. anche il documento «Punti da consultar colli Generali delle Religioni intorno alli Missionarij, e Religiosi, che mandano a popular li conventi in partibus Infidelium o nella Grecia soggetta a' Venetiani» redatto nel 1632 dal primo segretario della Congregazione Francesco Ingoli, APF, *CP*, vol. 4, ff. 227r-228r, pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 690-691.

[8] Cfr. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos*.

colo si collocavano nel contesto del patronato spagnolo e portoghese. Inoltre, all'inizio del XVII secolo la presenza di gesuiti in territori nuovi, esterni alla sovranità delle corone iberiche, poneva nuovi problemi. In Canada essi chiedevano di poter sfruttare i cosiddetti *Privilegia indica*[9], che ne favorivano l'azione in virtù dell'ampiezza delle concessioni, ma Propaganda ribatteva che tali facoltà non valevano al di fuori dei territori iberici dove vigeva il patronato e dove, di conseguenza, l'autorità della Congregazione era più forte[10].

Inoltre occorre ricordare che, prima della fondazione di Propaganda, le facoltà venivano rilasciate dal Sant'Uffizio, anche se non mancavano situazioni particolari, come l'uso che esse fossero concesse dai cardinali protettori di determinate aree[11].

Questo stato di cose, che tendeva a riproporsi anche in seguito, rese ancora più improbo lo sforzo di Propaganda di imporsi come organismo centrale di giurisdizione, malgrado l'autorità proclamata nella bolla di fondazione. Tentare di far chiarezza su questo punto era interesse soprattutto della Congregazione missionaria. La protesta del primo segretario della Congregazione, Francesco Ingoli, portò a una *querelle* tra quest'ultima e il Sant'Uffizio. Urbano VIII formò una commissione ristretta di cinque cardinali (tre di Propaganda e due del Sant'Uffizio) che si riunì dal 1633 al 1637 per esaminare il problema. La commissione stabilì che la concessione delle facoltà dovesse restare un compito del Sant'Uffizio, anche se l'iter burocratico doveva passare per Propaganda che affidava le facoltà ai missionari accompagnandole con lettere patenti che avrebbero dovuto chiarire anche l'ambito geografico di validità dei privilegi missionari accordati. Il risultato più importante di questi lavori fu la riforma di questo processo burocratico con l'individua-

[9] L'espressione è tratta dal titolo di una raccolta di documenti pontifici accordati ai gesuiti costituita dal generale Claudio Acquaviva nel 1606.

[10] L. Campeau, *La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval*, Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique, *Sessions d'études*, XXXIX (1972), pp. 91-108, cfr. p. 93. Su Propaganda e il patronato in riferimento ai territori spagnoli, cfr. *supra* il cap. IV/1; per i territori portoghesi cfr. I. Ting Pong Lee, *La actitúd de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 353-438; G. Sorge, *Il "Padroado" regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Clueb, 1984; G. Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento* in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, a cura di G. Pizzorusso - G. Platania - M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 177-219.

[11] A. Reuter, *De iuribus et officis Sacrae Congregationis "de Propaganda Fide" noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 112-145, cfr. p. 142 e *supra* il cap. II/4.

zione di alcune «regulae generales» unite a specifiche «formule» cioè tipologie di facoltà che si adattavano alle varie parti del mondo e ai diversi destinatari (vescovi, vicari apostolici, missionari regolari)[12].

Questo nuovo regime doveva però essere imposto agli ordini e in particolar modo ai gesuiti che già in questa fase venivano considerati l'ordine più restio a sottomettersi alle regole della Congregazione. Nel 1643 Ingoli redasse il decreto di attuazione delle decisioni prese e i cardinali decisero di sottoporlo al generale dei gesuiti nella convinzione che «si Generalis Societatis Iesu Sacrae Congregationi acquiescat, facile etiam Generales aliarum Religionum iudicium eiusdem Sacrae Congregationis sequentur»[13].

Le difficoltà che emersero in questo frangente sono indicative dello stato dei rapporti tra Propaganda e Compagnia di Gesù. Esse sono rilevate dal documento ottocentesco sopra citato e, in tempi recenti, ricostruite dallo storico gesuita canadese Lucien Campeau, sulla base anche di documenti dell'archivio della Compagnia[14]. A più riprese dal 1643 al 1646 i cardinali di Propaganda Giovanni Battista Pamphili (poi eletto papa come Innocenzo X) e Luigi Capponi incontrarono il generale Muzio Vitelleschi per fargli accettare il principio che ogni affidamento di missioni doveva essere sottoposto a Propaganda. Si svolsero delle trattative difficili: il segretario Ingoli non si fidava di inviare il testo delle nuove facoltà al generale, temendo che

[12] Reuter, *De iuribus*, pp. 142-144 e più in specifico, S. M. Paventi, *La Congregazione Urbaniana "super facultatibus missionariorum"*, «Studia missionalia», VII (1952), pp. 217-240. Di questa commissione si è già parlato *supra* nel cap. III/1.

[13] Reuter, *De iuribus*, p. 144.

[14] L. Campeau, *Les initiatives de la S. Congrégation en faveur de la Nouvelle-France*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 727-795 che riprende anche il pionieristico studio di C. Morin, *Le Saint-Siège et l'établissement de l'église au Canada sous le régime français d'après les archives romaines. L'affiliation au Saint-Siège ou la mission apostolique (1615-1658)*, thèse non publiée, Roma, Università Gregoriana, 1942. Le missioni nei territori non soggetti al patronato spagnolo come quelle canadesi sono di grande interesse per conoscere la politica di Propaganda in un contesto relativamente libero dai condizionamenti politici formatisi nel passato (Campeau, *Les initiatives*, p. 764). In effetti il riconoscimento delle facoltà riformate di Propaganda si inseriva in una vertenza, cui si è fatto cenno in precedenza, nella quale il generale Muzio Vitelleschi cercava di ottenere il rinnovo e l'allargamento dei *Privilegia Indica* anche per il Canada senza la mediazione della Congregazione (Campeau, *Les initiatives*, pp. 760-761); sul Canada, i gesuiti e Propaganda Fide, cfr. L. Codignola, *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome, 1622-1799*, Ottawa, Archives Nationales du Canada, 1991 (on line: https://ustpaul.ca/fr/chaires-de-recherche-en-histoire-religieuse-du-canada-les-archives-du-vatican-et-le-canada-historique-du-projet_6078_966.htm) e Id., *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-1658*, «Canadian Historical Review», LXXX (1999), 4, pp. 539-584.

ne fosse fatta copia e che poi fosse stampato e diffuso. Pamphili ricevette nel suo palazzo un gesuita incaricato dell'esame del testo, ma l'iter rallentò per la morte di Urbano VIII (29 luglio 1643) e successivamente di Vitelleschi (9 febbraio 1645) che comunque aveva mostrato una volontà fortemente negativa tanto da spingere il cardinale Capponi a proporre al nuovo papa Innocenzo X di minacciare la Compagnia di annullare tutti i suoi atti relativi alle missioni. Nel 1645 un decreto di Propaganda attestava che solo i gesuiti non si rivolgevano a Propaganda per riceverne le facoltà apostoliche[15]. Una ripresa dei colloqui avvenne con il nuovo generale Vincenzo Carafa. La questione fu anche portata all'interno della congregazione generale della Compagnia, riunita in occasione della nomina del generale, che si oppose alla proposta di una dipendenza diretta delle missioni gesuite da Propaganda. Nell'ottobre 1646 tra Carafa e Capponi si arrivò a un compromesso che ammetteva il fatto che i missionari ricevevano istruzioni e facoltà direttamente da Propaganda, ottenendo in cambio il riconoscimento che il generale poteva disporre a suo piacimento dei missionari, scegliendo i più idonei e rimuovendoli o trasferendoli, ma comunicando i nomi dei sostituti[16]. L'esito di questo braccio di ferro, di questo accordo a denti stretti, copriva una realtà ancora insoddisfacente per Propaganda. Se infatti la Congregazione aveva ora uno strumento per attivare la sua giurisdizione sulle nuove missioni, non era riuscita a scalfire i privilegi delle Indie – concessi in perpetuo – che erano ancora utilizzati dai missionari della Compagnia.

Ma non si trattava soltanto di una questione di diritto, sulla quale si agitavano la segreteria di Propaganda e la Curia della Compagnia, formate da un personale di matrice giuridica. Esisteva anche il problema della regolarità dell'informazione sulle missioni da parte dei gesuiti nei confronti della Congregazione, prevista dall'accordo del 1646. Il rapporto ottocentesco sopra citato è molto esplicito su questo punto al quale Propaganda teneva particolarmente. Non solo vi si denuncia la scarsa assiduità dell'informazione, ma si osserva che essa era sempre mirata a mostrare i progressi delle conversioni e mai a evidenziare le difficoltà, i «disordini» che avrebbero indotto un intervento di Propaganda. In molti anni, si legge nel rapporto, le richieste di intervento della Congregazione sulle questioni dottrinali erano state quasi nulle e quindi si doveva supporre che i gesuiti avessero sempre chiesto opinioni e giudizi all'interno della Compagnia, senza confrontare le loro posizioni con quelle della Santa Sede. Questo era un punto sul quale si insisteva toccando anche

[15] APF, Acta, vol. 16, f. 456v, citato in Campeau, *Les initiatives*, p. 762.
[16] APF, *Acta*, vol. 17, f. 229r-230v.

un nervo scoperto: la questione dei riti cinesi e malabarici. La mancanza di informazioni portava a malintesi o, peggio, a travisamenti della realtà sia della situazione locale, sia delle direttive generali date da Roma[17]. L'insofferenza dei gesuiti a informare Propaganda trovava in effetti riscontro in molte realtà, anche nelle missioni di nuova formazione, ad esempio nel Maryland, piccolo ma duraturo insediamento missionario nell'America inglese dovuto al fatto che la colonia apparteneva al cattolico Lord Baltimore, dove nel 1641-42 la Congregazione favoriva le iniziative del clero secolare[18].

Del resto, prosegue il rapporto, il missionario non può chiudere la sua azione all'interno del proprio ordine, quali che siano i privilegi attribuiti a quest'ultimo dalla Chiesa anche nelle sue supreme istanze come lo stesso pontefice. Al contrario, l'attività missionaria è un ministero che deve rispondere alla gerarchia, ai vescovi e alle istituzioni della Chiesa preposte. Quindi le decisioni sui metodi non devono esser prese seguendo i superiori degli ordini, ma sottoponendosi al giudizio degli organismi preposti della Chiesa romana. Seguendo esclusivamente lo *spiritus Societatis*, i missionari gesuiti hanno messo in pericolo le missioni, ad esempio nella questione del voler predicare e celebrare la messa senza il crocifisso in Cina[19]. Non sembra che si neghi la necessità di adattarsi in qualche misura alla diversità delle situazioni, ma si ribadisce il fatto che la base di ogni comportamento dovessero essere le istruzioni di Propaganda, prese a ragion veduta sulla base di un'adeguata conoscenza della realtà[20]. In questa polemica sulla chiusura in se stessa della Compagnia emerge anche la critica al quarto voto che spinge i gesuiti a tenere all'interno del proprio ordine l'esercizio e la valutazione delle missioni, senza confrontarle con le istituzioni centrali della Chiesa universale. Questo vale soprattutto quando i gesuiti hanno delle responsabilità direttive nelle missioni (patriarcati o altre prelature). A questo proposito il rapporto cita vari casi, tra i quali le iniziative prese dal Patriarca di Etiopia,

[17] *Notizie estratte*, ff. 221v-234v; il rapporto ricostruisce anche le trattative tra Propaganda e i gesuiti sopra esposte, ff. 205r-217v.
[18] Anche se poi nel 1662 sarà ristabilita una collaborazione con i gesuiti, C. E. O'Neill, *North American Beginnings in Maryland and Louisiana*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 713-726, cfr. pp. 720-723; sulla questione ci furono contatti con il Sant'Uffizio, ACDF, *ASO, St. st.*, D 4-a, ff. 727r-748v. Cfr. anche L. Codignola, *Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-1658. A Comparative Assessment*, The Canadian Catholic Historical Association. «Historical Studies», LXV (1999), pp. 107-124.
[19] *Notizie estratte*, *passim*.
[20] G. Pizzorusso, *L'indagine geo-etnografica nelle istruzioni ai missionari della Congregazione "de Propaganda Fide" (XVII-XIX secolo)*, in *Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori tra Sette e Ottocento*, a cura di M. Bossi – C. Greppi, Firenze, Olschki, 2004, pp. 287-308.

in accordo con il generale della Compagnia, che hanno portato a un isolamento politico dei religiosi cui hanno fatto seguito l'espulsione e anche l'uccisione di alcuni padri[21].

Un altro punto di controversia – che pure viene trattato nel documento – è il rapporto tra i gesuiti e i vescovi e vicari apostolici. Vengono rievocate le difficoltà emerse nei primi decenni del XVII secolo tra la Compagnia e i vicari di Olanda (dove le contrapposizioni furono in seguito influenzate anche dalla questione giansenista), ma soprattutto l'opposizione dei gesuiti portoghesi all'invio dei vicari apostolici per l'Oriente, francesi e inviati dal Séminaire des Missions-Etrangères di Parigi, iniziativa che pure aveva avuto inizio grazie a un gesuita avignonese, Alexandre de Rhodes, formatosi a Roma[22]. La fase iniziale delle trattative mostra la difficoltà del rapporto tra Propaganda e i gesuiti in una questione dove subentrò poi anche il problema del *padroado* portoghese. Rhodes giunse a Roma nel 1649 fermandosi tre anni circa e restando in contatto sia con la Compagnia (partecipò alle congregazioni che elessero i generali Francesco Piccolomini, Alessandro Gottifredi e Goswin Nickel), sia con Propaganda (dove pubblicò le sue opere sull'Indocina[23]). In questa fase egli constatò che il suo progetto si scontrava con le lentezze della burocrazia della Congregazione e con l'assenza di candidati italiani. Probabilmente la morte di Ingoli, sopravvenuta due mesi prima dell'arrivo di Rhodes a Roma, aveva privato la Congregazione di una guida autorevole. Trasferitosi in Francia con il consenso di Innocenzo X, Rhodes trovò un'accoglienza molto favorevole presso i *dévots* della Compagnie du Saint-Sacrement e, in particolare, reperì dei giovani ecclesiastici volontari presso il gruppo dei

[21] *Notizie estratte*, ff. 236r-239r: appendice con le considerazioni sul quarto voto «contra quod scripsit Pr. Zacharias theatinus [Zaccaria Pasqualigo]». Sui gesuiti in Etiopia, cfr. H. Pennec, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Ethiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation, 1495-1633*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

[22] *Notizie estratte*, ff. 217v-221r; su Alexandre de Rhodes, H. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 tomi, Paris, Bloud&Gay, 1943-1948; per il contesto generale è ancora importante lo studio di G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud&Gay, 1959, in particolare pp. 42 e 371-381.

[23] Rhodes pubblicò la sua *Relazione de' felici successi della santa fede predicata da' padri della Compagnia di Giesù nel regno del Tunchino, alla santità di N.S. P.P. Innocenzio Decimo*, nel 1650 presso Giuseppe David Luna, uno stampatore maronita che lavorava per la Tipografia poliglotta. In tal modo il nome di Propaganda non venne esplicitato nel frontespizio; cfr. F. Margiotti, *Dotazione libraria dei cardinali de Propaganda Fide*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXI (1968), p. 384. Diversamente, per il *Dictionarium annamiticum/Lusitanum et Latinum*, pubblicato nel 1651, il frontespizio riporta l'indicazione «Stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda fide».

Bons Amis diretto dal gesuita Jean Bagot[24]. Questi personaggi (François Pallu, François de Laval, Bernard Piques) erano legati alla Compagnia e tali intendevano restare anche come vicari, addirittura attraverso un voto specifico, per il quale il generale avrebbe avuto un ruolo di protezione e una forte influenza sulla loro attività. Inoltre la «fondazione» dei vescovati, cioè la base economica per la loro sussistenza sarebbe stata garantita da risorse francesi, in particolare dai membri della Compagnie du Saint-Sacrement.

Propaganda non poteva accettare una situazione simile nella quale dei vicari apostolici con titolo vescovile fossero così legati alla Compagnia di Gesù e alla Francia. Del resto già lo stesso generale della Compagnia, Goswin Nickel, aveva rifiutato la proposta di un voto ufficiale di sottomissione dei vicari, accettandolo tuttavia in forma privata da parte dei singoli ecclesiastici. Inoltre Propaganda voleva che le risorse dei vicariati fossero trovate a Roma o, al massimo, ad Avignone e dunque sotto il diretto controllo pontificio. Il piano di Rhodes, così rapidamente e favorevolmente sviluppatosi in Francia, non poteva soddisfare Roma. Già Innocenzo X aveva dato al gesuita in partenza da Roma la direttiva di non cercare candidati francesi per i vicariati. Tutto il progetto si arenò, quindi, e Rhodes, ormai inviso ai portoghesi, fu mandato in Persia, mentre Nickel, che era riuscito a non compromettersi, poteva inviare venticinque gesuiti nel Tonchino con l'accordo di Lisbona.

Questa prima fase del progetto mostra la difficoltà incontrata da Rhodes a porsi come figura di collegamento tra la Compagnia di Gesù e Propaganda. Le rivendicazioni di quest'ultima per una piena sovranità sulle iniziative missionarie si scontrarono con la necessità di ricorrere a un personale ad essa non direttamente legato e anzi, come in questo caso, connesso piuttosto alle influenze politiche delle monarchie e ai vertici di un potente ordine religioso internazionale. In questo frangente la Compagnia di Gesù appare come un'istituzione molto più capace di Propaganda di muoversi nei delicati equilibri politici europei che avevano un ruolo decisivo nella fondazione delle missioni[25].

Qualche anno più tardi l'affare venne rilanciato in Francia con più forza e qualche concessione cosicché Propaganda finì con l'accettarlo, non senza tentennamenti. Il segretario della Congregazione Mario Alberizzi cercò inutilmente di fare appello a un reclutamento di clero missionario secolare in Italia,

[24] Su questa associazione di laici e ecclesiastici presi dall'élite del movimento devoto francese, ammantata di un'aura di mistero, cfr. A. Tallon, *La Compagnie di Saint-Sacrement*, Paris, Cerf, 1990.

[25] Chappoulie, *Aux origines d'une église*, tomo I, pp. 102-113.

un sistema che avrebbe potuto evitare le difficoltà sopra esposte, ma l'iniziativa fallì, restando una debolezza permanente dell'azione della Congregazione[26].

La partenza per l'Oriente dei vicari francesi, nel 1659, pur se sotto la pesante egida della corona, fissò comunque un momento importante nella politica di Propaganda in favore della formazione delle diocesi missionarie al di fuori del patronato (che ebbe un contemporaneo corrispettivo in America con la nomina di François de Laval a vicario apostolico di Québec) e, al contempo, aprì la controversia con i gesuiti portoghesi che si acuì sempre più nella seconda metà del secolo e che divenne uno dei motivi di contenzioso tra Propaganda e la Compagnia. La resistenza all'imposizione a prestare un giuramento d'obbedienza ai vicari (stabilito nel 1678) e la rivendicazione da parte dei missionari gesuiti della loro esclusiva dipendenza dal generale misero in questione uno dei punti centrali della politica di Propaganda che ribadiva la sua intenzione di diffondere la giurisdizione vescovile con autorità sui missionari. Su questo punto fin dalla fondazione della Congregazione i gesuiti erano schierati, insieme anche agli altri ordini, nella difesa dei privilegi che sancivano l'autonomia dei regolari dal potere vescovile, garantita dal breve *Exponi nobis* (conosciuto come bolla detta *Omnimoda*) concesso nel 1522 da Adriano VI (dunque prima della fondazione della Compagnia) e poi reiterato. Ingoli sostenne l'opinione che esso non valesse per i territori portoghesi, escludendo quindi l'India dove c'erano vescovi. Nel 1628 Propaganda ribadì che, laddove ci fosse un potere episcopale, il godimento dei privilegi da parte dei missionari regolari dovesse essere subordinato all'accordo dei vescovi[27]. In seguito le controversie si acuirono contrapponendo i missionari e i vicari apostolici inviati da Propaganda, che da essa quindi dipendevano, ai religiosi inviati da quegli ordini che, come i gesuiti, non prendevano ordini dalla Congregazione. Di conseguenza, essa non poteva esercitare nei loro confronti nessuna azione di controllo e, eventualmente, di allontanamento dall'attività apostolica, come denunciò nel 1678 Urbano

[26] Il progetto della Congregazione di disporre di un clero missionario secolare italiano, che potesse costituire un personale meno legato alle corone e più controllabile da parte di Roma (pur nella situazione di fatto che vedeva molta parte della penisola sottomessa alla Spagna), costituì un costante fallimento, cfr. *supra* il cap. III/3 e J. Metzler, *Verso un istituto Missionario di sacerdoti secolari*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 508-522 e G. Pizzorusso, *Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di L. Fiorani - A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 506-514; sulla nomina dei vicari e la loro figura, Chappoulie, *Aux origines d'une église*, tomo I, pp. 114-149.

[27] C. J. Costa, *A missiological conflict between Padroado and Propaganda in the East*, Pilar (Goa), Pilar Publication, 1997.

Cerri, segretario della Congregazione, nel suo rapporto generale sulle missioni a Innocenzo XI[28].

Non è possibile andare oltre questo breve e incompleto accenno su una situazione estremamente complicata (che per i gesuiti si interseca, come è noto, anche con la controversia dei riti). Resta il fatto che l'opposizione dei gesuiti portoghesi, e il coinvolgimento del Portogallo nella difesa della loro posizione, costituivano un'opposizione alla politica di lotta al *padroado*, implicando la Congregazione in delicate controversie con la monarchia[29].

Un altro argomento che dispiaceva a Propaganda era costituito dalla freddezza della Compagnia riguardo alla formazione del clero indigeno, un punto fermo nei programmi della Congregazione, ribadito anche da Francesco Ingoli, sulla base di una precedente letteratura missiologica. L'ammissione dei convertiti autoctoni agli ordini sacri e la formazione di alcuni di essi per la funzione vescovile, sulla quale Propaganda contava per una più efficace opera di conversione dei popoli infedeli, ebbe un precoce quanto sfortunato esperimento con Matteo de Castro, un bramino indiano, formatosi a Roma e nominato vicario apostolico, che si scontrò con i gesuiti portoghesi e con l'arcivescovo di Goa, dovendo alla fine cedere e rientrare a Roma nel 1658. Una prova di forza, sostenuta da Ingoli, che si rivelò un insuccesso. Sul tema del clero indigeno l'avversione alla politica di Propaganda fu condivisa dai gesuiti con molti altri ordini, i quali avevano ammesso nelle loro fila degli autoctoni, ma con grande prudenza e ponendoli sotto la guida e la sorveglianza degli europei[30].

Un ulteriore punto al centro del rapporto ottocentesco che stiamo esaminando è quello del giudizio sull'azione dei gesuiti in missione. Pur riconoscendo loro un'apprezzabile moralità, essi vengono accusati di praticare la mercatura e usare mezzi non rispondenti allo spirito evangelico, addebito che tuttavia si riscontra non soltanto per l'ordine ignaziano. Ma l'accusa maggiore riguarda il rapporto con gli altri ordini missionari e la difficile convivenza nei luoghi di missione. Il rapporto denuncia il fatto che spesso i gesuiti avrebbero provocato ricorsi a Propaganda a seguito della loro opposizione alla presenza di religiosi di altri ordini in un medesimo territorio di apostolato. Su questo punto la posizione della Congregazione non fu inizialmente univoca: nei primi tempi essa condivideva la posizione gesuita,

[28] Cfr. Cerri, *Relazione*, ff. 176v-177r.

[29] Chappoulie, *Aux origines d'une église* e J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, «NZM/NRSM», XIX (1963), pp. 241-271.

[30] G. Sorge, *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII*, Bologna, Clueb, 1986.

formatasi già prima della fondazione del dicastero pontificio, per la quale doveva esserci un solo ordine in un territorio di missione, come nel caso della missione giapponese al tempo di Paolo V. In seguito, invece, dall'esperienza sul terreno era emersa l'opportunità di una compresenza di ordini giustificata da un reciproco incitamento e controllo, maggiori informazioni, sicurezza del mantenimento di una presenza religiosa in caso di controversie tra missionari e autorità civili[31].

Tuttavia la pratica dell'apostolato nel medesimo territorio mostrò l'aumento della litigiosità tra gli ordini, al centro della quale vi erano anche (ma non solo) i gesuiti. Per Propaganda queste controversie erano particolarmente odiose quando tiravano in ballo il potere civile, specialmente nell'ambito del patronato perché ciò comportava il riconoscimento di un'autorità alle corone nelle materie ecclesiastiche che essa invece si sforzava di negare. Questa tendenza dei gesuiti a monopolizzare le istituzioni che essi gestivano veniva rilevata da Propaganda anche in Europa, nei collegi di formazione missionaria per il clero secolare sottoposti alla Congregazione e diretti dai gesuiti come, ad esempio, in quello inglese di Roma, dove agli allievi fu imposto un giuramento di non entrare in un ordine religioso senza il permesso di Propaganda proprio per evitare che i gesuiti attingessero al seminario per rinforzare le fila del loro ordine. Tale giuramento fu esteso agli altri collegi e allo stesso Collegio Urbano di Propaganda[32].

Abbiamo utilizzato il documento interno della Congregazione come un utile sommario dei principali punti di controversia tra Propaganda e la Compagnia di Gesù sviluppatisi nel XVII secolo e che si sono consolidati in una sorta di tradizione di diffidenza tra il dicastero missionario e l'ordine ignaziano che mantengono la loro attualità nel corso dell'intera età moderna tanto da essere ripresi nel primo ottocento dopo la restaurazione della Compagnia. Ci sembra quindi che le durevoli contrapposizioni di natura giurisdizionale costituiscano le radici profonde, già ben formate nel XVII secolo, di questo atteggiamento diffidente di Propaganda verso la Compagnia. Senza dubbio, nel contesto complessivo di tutti gli ordini regolari, la maggiore resistenza a sottoporsi alla Congregazione ha posto i gesuiti in una posizione critica da cui essi non riusciranno o non ambiranno a districarsi, anche per la risonanza che in seguito prenderanno alcune questioni, *in primis* quella dei riti cinesi e malabarici.

[31] Cfr. *supra* i capp. II/2 e IV/1.

[32] R. M. Wiltgen, *Propaganda is placed in charge of Pontifical College*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 483-505; sui gesuiti e i collegi cfr. anche P. Broggio, *L'Urbs e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della "formazione romana" tra XVI e XVII secolo*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LVI (2002), pp. 81-120 [e A. Girard – G. Pizzorusso, *The Maronite college in early modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters*, in *College communities abroad. Education migration and Catholicism in early modern Europe*, eds. L. Chambers – Th. O'Connor, Manchester, ManchesterUP, 2017, pp. 174-197].

Al momento della fondazione di Propaganda, la Compagnia di Gesù era in un momento di espansione dell'azione missionaria, solidamente strutturata in uno schema gerarchico istituzionale centralizzato, diffuso ai quattro angoli della terra e fondato su privilegi pontifici, spesso concessi in perpetuo. L'affermazione di Propaganda nella sua preminenza giurisdizionale sulle missioni venne interpretata come un'azione di centralizzazione che entrò in conflitto con la struttura verticistica dei gesuiti, anche perché si appoggiò ad altri ordini rivali della Compagnia che erano in una fase di grande spinta verso l'apostolato. Tra questi, quelli che avevano una organizzazione poco centralistica, come ad esempio i cappuccini e in genere i mendicanti, ebbero anche un rapporto più stretto con la Congregazione.

La diffidenza di Propaganda verso la Compagnia si riscontrava pure nell'atteggiamento antigesuita di alcuni personaggi di primo piano all'interno della Congregazione. Un esempio di questa posizione era rappresentato dal primo segretario Francesco Ingoli in carica dal 1622 al 1649, anno della sua morte. La resistenza dei gesuiti ad abbracciare le strategie politico-missionarie di Propaganda che lo stesso Ingoli aveva sostenuto (lotta al patronato, formazione di clero e episcopato indigeno e secolare), sulle quali abbiamo già parlato, si univa ad altri momenti di conflitto in situazioni specifiche. Ad esempio, la condanna richiesta e ottenuta da Ingoli dell'Istituto di Mary Ward, detto delle Gesuitesse, perché esse avevano adottato regole simili a quelle della Compagnia e in particolare non assolvevano agli obblighi tridentini della clausura, dell'abito e della recita delle preghiere, poté apparire come un atteggiamento antigesuita, anche se si trattava probabilmente di una posizione che difendeva a oltranza l'ortodossia delle regole, in quanto sposava le tesi del clero secolare inglese, acerrimo nemico della Compagnia. Ancora, sulla gestione esclusiva da parte di quest'ultima dell'Università Carolina di Praga, Ingoli si mostrò molto critico, mostrandosi d'accordo con il cappuccino milanese, stabilitosi nella capitale boema, Valeriano Magni, irriducibile polemista antigesuita e consigliere dell'arcivescovo Ernst von Harrach, che proponeva la partecipazione di domenicani e francescani e un ruolo decisionale dell'arcivescovo sugli insegnamenti. In una lettera del 3 novembre 1629 al suo mentore e amico Giovanni Battista Agucchi, membro non cardinalizio di Propaganda al momento della fondazione e durante il papato di Gregorio XV e poi allontanato dalla Curia da Urbano VIII con la

nomina alla nunziatura di Venezia, Francesco Ingoli mostrava un evidente pessimismo riguardo ai rapporti con la Compagnia:

Mi spiace solo che questa Congregatione da padri Giesuiti non sia ben intesa, né credo potrà mai essere; perché spesso occorrono materie di disgusto loro, massime per conto dell'università, che la Sac[ra] Congr[egazione] vuole che siano libere a tutte le Religioni, et in materia della Giesuitesse, che per il mondo si vanno disseminando con colleggi de' medesimi istituti della Società e la Congr[egazio]ne procura vivamente l'estinzione se ben con molta fatica per l'appoggio che hanno da' principi[33].

Posizioni siffatte hanno evidentemente influito sulla sfortuna storiografica del segretario di Propaganda, figura centrale dei primi cruciali decenni della Congregazione. Come ha notato Josef Metzler, il principale biografo di Ingoli[34], gli storici gesuiti del primo Novecento hanno contribuito a delineare un'immagine fortemente critica del segretario, anche se poi alcuni di loro hanno sfumato le loro posizioni. Per essi, ad esempio Raymond Corrigan, Josef Grisar, Antonio de Egaña, Ingoli è un burocrate centralista, un curiale rispettoso della lettera delle leggi più che della sostanza, poco a conoscenza dell'attività missionaria sul campo di cui aveva un'idea solo teorica, un giurista astratto fautore di progetti idealisti, spesso preso in giro da personaggi ambigui e imbroglioni e a volte posseduto da un forte pregiudizio antigesuita[35]. Anche se questi autori riconoscono l'intensa attività di Ingoli, il quadro che ne esce è fortemente negativo e si ripercuote sull'intera attività della Congregazione. Nei primi anni 1970 vennero pubblicati, a cura di Josef Metzler, i volumi dell'opera collettanea, tuttora fondamentale su Pro-

[33] BAV, *Ott. Lat.* 2536, ff. 71r-72v; su Magni cfr. *supra* il cap. I/3 con bibliografia. Come già ricordato Magni è il destinatario della relazione generale di Ingoli sullo stato delle missioni di Propaganda, redatta in forma epistolare intorno al 1631; su richiesta di Ingoli, che si considerava mediocre scrittore, il colto Giovanni Battista Agucchi, autore dei documenti ufficiali in qualità di segretario di Gregorio XV e ora nunzio apostolico a Venezia, lesse in anteprima questi testi per migliorarne lo stile, Ingoli, *Relazione*, pp. XVII-XXX.

[34] J. Metzler, *Francesco Ingoli, primo Segretario della Congregazione (1578-1649)*, in Ingoli, *Relazione*, pp. 293-332 (ediz. originale in tedesco *Francesco Ingoli, des erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 197-243); cfr. anche G. Pizzorusso, *Ingoli, Francesco*, in *DBI*, vol. LXIII, 2004, *ad vocem*.

[35] R. Corrigan, *Die Kongregation de Propaganda Fide und ihre Tätigkeit in Nord-Amerika*, München, E. Joergen, 1928; Egaña, *La teoría del Regio Vicariato*, p. 187; J. Grisar, *Das erste Verbot der Ordensgründung Maria Wards (1628)*, «Stimmen der Zeit», CXIII (1927), pp. 34-51; Id., *Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616-1630)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1966, pp. 238-247. Per il suo giudizio su Mary Ward e le «gesuitesse» Ingoli fu fortemente criticato, sul tema cfr. *Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645*, a cura di Ursula Dirmeier, 4 voll., Munich, Aschendorff, 2007.

paganda in occasione del 350° anniversario della fondazione della Congregazione (1972). Alla redazione di quest'opera parteciparono molti eminenti storici gesuiti[36] che in qualche caso tornarono criticamente sulla figura di Ingoli, mettendone in evidenza la tendenza a forzare l'interpretazione delle bolle in senso contrario alla Compagnia, ad esempio quando sembrava che il segretario volesse ignorare (per poi però correggersi) il diritto dei gesuiti a fondare le missioni del Canada e di Costantinopoli[37], anche se nel loro giudizio complessivo essi riconoscevano la buona fede di Ingoli nello sforzo di rafforzare la giurisdizione del giovane dicastero missionario. Malgrado la critica di Ludwig von Pastor sull'antigesuitismo del segretario (Ingoli «dà tutta la colpa ai gesuiti») paragonato addirittura a Melchor Cano[38], sia attenuata dallo stesso storico austriaco, resta comunque sul tappeto l'aspetto istituzionale dei rapporti tra Congregazione e Compagnia. Il segretario non mancò di manifestare la sua contrarietà al fatto che l'autonomia dei missionari gesuiti rispetto all'autorità della Congregazione fosse una prassi invalsa. Nel 1638, al gesuita Joseph-Marie Chaumonot che, in partenza per il Canada, chiedeva oggetti e un viatico, Ingoli rispose che nulla gli spettava visto che il religioso riceveva le facoltà missionarie dal suo generale e non da Propaganda[39]. Nel 1643 non aveva cambiato idea. Rispondendo a Antonio Barberini, che gli raccomandava il gesuita D'Attici, Ingoli affermava che, poiché il generale della Compagnia non voleva che i gesuiti ricevessero le facoltà da Propaganda, lui non avrebbe dato alcun sussidio, almeno finché il religioso non «havrà in ordine le scritture»[40].

Queste osservazioni sulla storiografia gesuita suggeriscono anche la necessità di indagare sul rovescio della medaglia del discorso che stiamo facendo, cioè sull'eventuale atteggiamento pregiudizialmente contrario a Propaganda da parte dei gesuiti. Nel 1631 il missionario e astronomo gesuita Cristoforo Borri, in rotta con la Compagnia, comunicava in segreto alla Congregazione che presso la Compagnia di Gesù la notizia della fondazione di Propaganda era stata accolta male. Inoltre egli proponeva di fondare delle missioni in Africa e Asia, ma affermava che non avrebbe potuto parteciparvi

[36] Tra i quali il saggio di L. Lopetegui, *La Sagrada Congregación*, che abbiamo utilizzato a fondo per questo capitolo e che dimostra in se stesso (è l'unico dedicato a un singolo ordine religioso nell'intera opera *Memoria Rerum*) l'importanza centrale della questione del rapporto con la Compagnia nella ricostruzione di una storia generale di Propaganda.

[37] Campeau, *Les initiatives*, pp. 759-760.

[38] L. von Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XIII, Roma, Desclée, 1961, p. 790, nota 3.

[39] APF, SOCG, vol. 399, ff. 119rv e 132rv, citato da Campeau, *Les initiatives*, p. 759.

[40] BAV, *Barb. Lat.* vol. 6442, f. 129r.

per timore di ritorsioni da parte dei superiori[41]. Nello stesso anno Borri pubblicava a Roma una *Relazione della Nuova Missione al Regno della Concincina* nella prefazione della quale egli affermava che Propaganda è «totalmente averza [avversa] alla Compagnia»[42]. Tuttavia, nel 1622, le litterae indipetae di giovani gesuiti che chiedevano ai superiori di diventare missionari contenevano un'esaltazione di Propaganda come fattore di stimolo allo slancio apostolico[43].

Al di là delle controversie giurisdizionali e delle inevitabili sovrapposizioni tra due istituzioni che, entrambe fondate sulla base di forti istanze centralizzatrici, esprimevano un programma missionario su scala mondiale, nell'opposizione gesuita ci sono elementi generali che trovavano un riscontro nella realtà. In particolare, la politica di Propaganda sul clero secolare e indigeno non era realizzabile nelle condizioni dell'epoca, così come la lotta al patronato portata all'eccesso avrebbe smantellato tutto il sistema missionario, che non sarebbe stato possibile rimpiazzare per la scarsità di risorse umane e economiche della Santa Sede e per le resistenze generate dai rapporti con le potenze coloniali. In effetti, nella ricerca di un'alternativa al patronato spagnolo e portoghese, proprio nell'epoca di Ingoli si posero le base per un'ingombrante presenza francese che di fatto condizionava Propaganda e che non era certo molto più rispettosa delle regole auspicate dallo stesso segretario, ad esempio sul rapporto tra i missionari e la politica o le pratiche commerciali.

Si stabilì quindi un gioco delle parti destinato a rimanere e a entrare in funzione nelle varie occasioni di contrasto, emergendo periodicamente nei rapporti dei segretari. Ad esempio nel 1678 Urbano Cerri, nella sua relazione generale al papa Innocenzo XI che evidenziava un tono avverso ai gesuiti,

[41] *Notizie estratte*, ff. 203-204.

[42] Citato in B. Jacqueline, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI*, «NZM/NRSM», XXII (1966), 1, p. 27, nota 60. Su Borri, cfr. F. Surdich, *L'attività del P. Cristoforo Borri nelle Indie orientali in un resoconto inedito*, in *Fonti sulla penetrazione europea in Asia*, a cura di Id., Genova, Bozzi,1979, pp. 69-122; G. Mongini, *I rischi dei nuovi mondi. Tra 'nuova scienza' e missioni in Oriente: ambiguità e conflitti della vocazione del gesuita Cristoforo Borri*, in *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secolo XVII-XVIII)*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2015, pp. 521- 540. Borri era diventato un informatore di Propaganda, cfr. J. Metzler, *Orientations, programmes et premières décisions, 1622-1649*, in *Memoria Rerum*, I/1, p. 182.

[43] S. Isidori, *"Mi parve che gia s'apre porta larga di far contenti molti desiderosi dell'agiuto delle anime". L'istituzione della Congregazione De Propaganda Fide vista attraverso le litterae indipetae della Compagnia di Gesù*, in corso di pubblicazione sulla rivista «Ricerche di storia Sociale e Religiosa» (ringrazio la dott.ssa Sonia Isidori per avermi permesso la lettura del manoscritto).

non mancava di sottolineare la cronica mancanza di notizie della Compagnia e di lamentarsi dell'«uso immoderato dei loro Privilegi». Inoltre si dilungava sulla vicenda di attualità della controversia tra i gesuiti e i vicari in Cina e sui tentativi di Propaganda di accordarsi con la corona portoghese influenzata dai gesuiti[44]. Siamo infatti nel momento di maggiore polemica tra François Pallu e i gesuiti con il loro generale Giovanni Paolo Oliva che culminò nel breve del 10 ottobre 1678 *Cum haec Sancta Sede* che obbligava i religiosi al giuramento di sottomissione dei missionari ai vicari[45]. Infine Cerri, utilizzando a man bassa una anonima relazione di un «gentiluomo scozzese» risalente a circa quindici anni prima, osservava come dovesse imputarsi ai gesuiti la strenua opposizione alla fondazione di un vescovato nelle Antille francesi[46].

Numerosi passaggi della relazione di Urbano Cerri sono critici verso la Compagnia ed è difficile stabilire se si tratti di un assai probabile riflesso del momento particolarmente teso tra quest'ultima e Propaganda, oppure di un 'antigesuitismo' dell'autore sul quale non sappiamo ancora granché[47]. Del resto, tra i segretari di Propaganda troviamo anche dei personaggi noti

[44] APF, *Miscellanee Varie*, vol. XI, ff. 134v-137r.

[45] Chappoulie, *Aux origines d'une église*, tomo II, pp. 41-54.

[46] APF, *Miscellanee Varie*, vol. XI, ff. 153r-154v; sulla relazione cfr. G. Pizzorusso, *Un laboratorio seicentesco per la Chiesa cattolica: il melting pot caraibico*, in Id. – M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2005, pp. 79-95, dove si discute la possibile attribuzione della relazione e la sua provenienza dall'ambiente del Séminaire des Missions-Etrangères in connessione con la figura di William Lesley di cui si parlerà più avanti in questo saggio.

[47] Cerri, *Relazione*. La relazione di Cerri, pur essendo diffusa in molte versioni manoscritte, non è mai stata pubblicata in italiano. Nel 1715 fu invece pubblicata a Londra in inglese da un irlandese protestante, sir Richard Steele; l'anno successivo da questa versione fu tratta una versione francese pubblicata a Amsterdam, messa all'indice, su questo cfr. M. A. Visceglia, *The International Policy of the Papacy: Critical Approaches to the Concepts of Universalism and Italianità, Peace and War*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di Ead., Roma, Viella, 2013, p. 20 (ora, in italiano, *La politica internazionale del papato: linee di lettura su universalismo e italianità, pace e guerra*, in Ead. *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, a cura di E. Valeri – P. Volpini, Roma, Viella, 2018, p. 252. Steele, membro del Parlamento inglese, fondò gazzette come il *Tatler* e, insieme a John Addison, lo *Spectator*, cfr. anche G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Viterbo, Sette Città, 2018, p. 82. Molto verosimilmente il tono critico verso la Compagnia che la caratterizza ha stimolato l'interesse dei protestanti; cfr. Jacqueline, *L'organisation*, p. 27. Lo storico gesuita Thomas Aloysius Hughes ha osservato che la relazione di Cerri ha influenzato in senso anti gesuita l'opera di uno storico protestante tedesco di metà Ottocento, Otto Mejer, che mostra un pregiudizio notevole nei confronti della Compagnia e, invece, esprime ammirazione nei confronti del dicastero missio-

come filogesuiti, ad esempio Carlo Agostino Fabroni (1695-1706) che si appoggiò alla Compagnia nella lotta ai giansenisti, in particolare contro il vicario apostolico in Olanda Peter Codde e, in generale, nell'elaborazione della bolla *Unigenitus*[48].

Ma, come si è detto, Propaganda è un'istituzione che raccoglie personaggi diversi che si muovono a vario titolo nel suo *entourage*, ad esempio gli agenti a Roma del clero straniero. Allo studio di questi personaggi di contorno e delle loro carte per constatarne l'importanza, anche nella prospettiva di verificare la loro partecipazione a un indirizzo antigesuita della Congregazione, spingeva già, quasi cinquant'anni orsono, una breve nota dello storico Bruno Neveu. Lo storico francese ne indicava in particolare tre: William Lesley, rappresentante del clero scozzese e poi dei vicari del Séminaire des Missions-Etrangères; Nicolas Charmot, anch'egli agente dei vicari, e Paul-Louis de Vaucel (detto Vallonio) più legato ai giansenisti. Neveu segnalava anche le convergenze tra questi personaggi che partendo da problemi diversi, ma egualmente scottanti, come lo stesso giansenismo oppure la questione dei riti cinesi, erano comunque spinti a una comune azione antigesuita che poteva godere alla fine del Seicento della collaborazione di membri della Congregazione come il rettore del Collegio Urbano, Andrea Buonvicini, oppure di Giovanni Pastrizio, attivo nella Tipografia Poliglotta di Propaganda[49].

Mi limito in questa sede a soffermarmi, pur sommariamente, sul primo, William Lesley, che ebbe anche un ruolo ufficiale all'interno della Congregazione in qualità di primo archivista a partire dal 1661. Nato in Scozia nel 1619, aveva studiato a Douai, al collegio scozzese, ed era venuto a Roma già nel 1640. Dal 1647 al 1649, ordinato sacerdote, risiedette in Francia, imparando la lingua perfettamente. Divenne segretario del cardinale Carlo Barberini e si stabilì a Roma, dove divenne ben noto con il nome di Don Guglielmo, come procuratore del clero scozzese entrando in contatto con Propaganda presso la quale, come detto, fu nominato archivista. Tenne questa carica fino al 1672, ma restò in stretto contatto con la Congregazione fino alla morte avvenuta nel 1708. Nel 1705 era ancora attivo e scriveva un

nario nel suo libro *Die Propaganda, ihre Provinzen, ihr Recht*, pubblicato a Göttingen nel 1851; cfr. T. A. Hughes, *History of the Society of Jesus, Text*, t. II, p. 84.

[48] Su Fabroni, J. Metzler, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 264-265 e *supra* il cap. II/2.

[49] B. Neveu, *Nouvelles archives mises à jour sur les rites chinois*, in *Actes du Colloque international de sinologie: la mission française à Pekin aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Centre des recherches interdisciplinaires de Chantilly, 20-22 septembre 1974, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp. 137-140.

rapporto sulle conversioni in quanto membro della dirigenza dell'Ospizio dei Convertendi, coadiuvato dal fratello Walter. A partire dal 1657 entrò in contatto con i membri del Séminaire des Missions-Etrangères, Vincent de Meur e François Pallu. Dalla sua immensa corrispondenza, per la quale si era guadagnato il soprannome di 'omileta', emerge il ruolo di informatore che egli svolgeva all'interno del palazzo di Propaganda a vantaggio del Séminaire sfruttando la sua posizione di archivista[50]. Nel 1662 scriveva a Parigi che «d'escrire des choses pour envoyer dehors est trop dangereux; cela m'a fort empechez de vous envoyer de très beaux secrets et des ecritures qu'au monde vous ne les trouveriez pas»[51].

L'atteggiamento accanitamente antigesuita di Lesley è stato messo in evidenza dallo storico Malcom Hay che ha argomentato la tesi – poi ritenuta non sufficientemente documentata dalla storiografia – del complotto contro i gesuiti in Cina ordito tra Roma e Parigi dal Séminaire (con l'appoggio di Propaganda) in associazione con la rete dei giansenisti[52]. Ad esempio, sembra che Lesley avesse avuto un ruolo di intermediario nel sostenere nell'ambiente di Propaganda l'imposizione del giuramento di sottomissione ai vicari per i missionari gesuiti. Per lo scozzese questo provvedimento avrebbe avuto il senso di un'umiliazione e di un discredito della Compagnia, obiettivi che egli avrebbe perseguito per tutta la vita[53]. Del resto l'intonazione antigesuita del rapporto del segretario Urbano Cerri a Innocenzo XI, sopra citato, potrebbe essere attribuita alla pressione di Lesley, sempre attivo a Propaganda come agente del Séminaire[54]. In seguito, all'epoca dell'invio del vicario Charles Maigrot e della sua condanna dei riti del 1693, Lesley collaborava ancora con l'istituto parigino e con il citato Nicolas Charmot (l'agente di Maigrot a Roma) che teneva le fila dei contatti con i membri del Séminaire[55].

L'atteggiamento antigesuita di Lesley aveva un significato soprattutto politico. Egli considerava la Compagnia di Gesù come un puntello per le

[50] Una breve bibliografia su questo personaggio si trova in Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, p. 301.

[51] Lettera a Michel Gazil de la Bernadière (12 giugno 1662), ASME, *Rome Procure*, vol. 200, p. 151.

[52] M. Hay, *Failure in the Far East. Why and How the Breach between the Western World and China first began*, Wetteren, Scaldis Publishers, 1956; sul quale il giudizio critico di Neveu, *Nouvelles archives*, p. 138 e quello, più sfumato, di Lopetegui, *La Sagrada Congregación*, p. 155.

[53] Hay, *Failure in the Far East*, pp. 95-123 e in particolare p. 48 e p. 112.

[54] Jacqueline, *L'organisation centrale*, p. 29.

[55] Sulla collaborazione di Lesley con il Séminaire, H. Sy, *Guillaume Lesley et les Missions Etrangères de Paris*, «NZM /NRSM», IV (1948), pp. 117-120.

monarchie iberiche e, inversamente, vedeva nella fine del patronato la possibilità di espansione del cattolicesimo francese e inglese (sul quale nutriva speranze di riscatto ad opera degli Stuart). Tuttavia è da notare come, nella fase preparatoria dell'invio dei primi vicari (Pallu e Lambert de la Motte nel 1659, di poco preceduti dalla nomina di Laval in Canada[56]), Lesley avesse collaborato (ma le notizie sono sempre abbastanza incerte per un personaggio che tendeva a esagerare il suo ruolo) alla redazione delle famose *Istruzioni* ai vicari della Cina, che costituiscono un modello, spesso ripreso anche nei manuali, di un atteggiamento relativista *ante litteram* verso le altre culture e di accettazione degli usi locali ai fini dell'evangelizzazione. Tuttavia, proprio per chiarire questa apparente convergenza con il metodo gesuita dell'accomodamento, questo testo va analizzato a fondo osservando come esso se ne differenzi, insistendo sugli aspetti spirituali della missione, sul distacco dalla politica e dal commercio e soprattutto sulla valorizzazione del clero indigeno e l'opposizione alla conversione dall'alto[57]. Sulla base di questa relazione, nel 1665 Pallu e Lambert de la Motte redassero in Siam i *Monita ad missionarios Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, delle istruzioni sulla vita interiore e esteriore dei missionari. Un capitolo di essi, relativo al «uso legittimo dei mezzi umani» fu inserito nell'opera polemica *Morale pratique des jésuites* allo scopo di mettere in evidenza la scarsa spiritualità del comportamento dei gesuiti[58].

Malgrado ciò, sull'atteggiamento antigesuita dei vicari apostolici occorre essere altrettanto prudenti come nel caso dei segretari di Propaganda. Non solo occorre ricordare la loro formazione presso i già citati Bons Amis, ma bisogna distinguere tra i diversi interlocutori e i periodi. Nel 1666 lo stesso Pallu, scrivendo a Propaganda avvertiva che non si doveva dar credito a tutto quello che gli altri religiosi dicevano sui gesuiti, perché spesso parlavano per invidia, per «levargli la fama». Tuttavia, continuava il vicario, essi facevano mercanzia in Giappone e sostenevano di farlo con licenza della Sede apostolica, in quanto la provincia non poteva mantenersi con le sole entrate che riceveva da un fondo vicino a Goa. Questa facoltà, tuttavia, era affidata solo ai procuratori. Se i missionari praticavano la mercatura, venivano puniti all'interno della Compagnia. Pallu riconosceva che i gesuiti erano molto più

[56] P. Hurtubise, *Ni janséniste, ni gallican, ni ultramontain: François de Laval*, «Revue d'Histoire de l'Amérique Française», XXVIII (juin 1974), 1, pp. 3-26.

[57] Si può partire dalle considerazioni di M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia orientale (1659)*, Milano, Jaca Book, 1981.

[58] Chappoulie, *Aux origines d'une église*, tomo I, p. 146.

attenti all'insegnamento e alla pratica missionaria degli altri ordini e anche alla moralità e infatti non era contrario al fatto che svolgessero delle missioni nel suo vicariato, a patto che esse fossero sottoposte alla sua giurisdizione[59].

A partire dal 1659 e fino agli inizi del XVIII secolo, sembra che l'influenza antigesuita di Lesley a Propaganda abbia avuto una continuità, anche se occorrerebbe metter mano all'intero dossier delle sue lettere e del materiale della Congregazione. Forse le presenze di questo personaggio nell'orbita di Propaganda e le sue iniziative, più che essere le cause della posizione della Congregazione, erano soprattutto gli effetti del clima generato dalla controversia dei riti e degli attacchi alla Compagnia nel quale Propaganda agì istituzionalmente contro i gesuiti. Di certo l'atteggiamento della Congregazione divenne sempre più rigido con l'invio dei legati Carlo Tommaso Maillard de Tournon e Carlo Ambrogio Mezzabarba e con l'accentuazione della difesa del proprio primato decisionale. Tuttavia, al di là di tale atmosfera, non è agevole identificare, soprattutto nella documentazione ufficiale, delle generali istanze antigesuite. Come nota León Lopetegui, anche nel corso del Settecento e all'epoca della soppressione della Compagnia, risaltavano figure avverse a quest'ultima, quali il segretario Mario Marefoschi, legato al cardinale Domenico Passionei, che si giovava largamente del materiale d'archivio per alimentare la sua polemica antigesuita, e il cardinale Andrea Corsini. D'altra parte a Propaganda si trovavano anche figure favorevoli alla Compagnia come Stefano Borgia[60]. Resta quindi difficile desumere quanto la somma di vari antigesuitismi individuali abbia giocato nella politica della Congregazione e quanto, invece, sia stato decisivo il clima generale dei tempi[61].

Come ipotesi di lavoro in vista di una ricerca più ampia, Propaganda può essere considerata – nelle diverse sedi e istituzioni che ad essa fanno capo – un centro di aggregazione di personalità, ognuna afferente al rispettivo ambiente (culturale, burocratico, politico), che, in momenti e situazioni diverse, mostrano atteggiamenti antigesuiti. Certamente c'è una «questione gesuita» nel lungo periodo che origina dall'esigenza della Congregazione di imporsi nel contesto missionario, anche al di sopra degli altri ordini dediti all'apostolato. In quel contesto la Compagnia costituiva già da quasi un secolo un'organizzazione centralizzata, legata al pontefice e ormai universal-

[59] APF, *Acta*, vol. 35 (1666), ff. 74r-76v; relazione del vescovo di Heliopolis (Pallu) del 2 gennaio 1666.

[60] J. Metzler, *Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804)* in *Memoria Rerum*, II, pp. 119-152; C. Moffa, *Profilo del cardinale Stefano Borgia (1731-1804)*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXXIX (1986), pp. 199-220.

[61] Lopetegui, *La Sagrada Congregación*, pp. 174-179.

mente diffusa che, per molti versi, era un corrispettivo, un contraltare della Congregazione, pur nelle profonde differenze di metodo e di approccio. Per far prevalere la sua giurisdizione Propaganda, fin dalla sua fondazione e per tutto il XVII secolo, con tutte le difficoltà di essere un'istituzione recente, operò una difesa, talvolta anche arcigna, delle sue prerogative, mettendo in opera quella «fiscalización molesta», di cui parla León Lopetegui[62], che urtava i membri della Compagnia, che la ritenevano dannosa per le missioni, e stimolò una resistenza da parte dei vertici dell'ordine.

Da queste premesse possono derivare approcci particolari, dei quali si sono dati qui sono alcuni esempi frammentari. Ad esempio, l'atteggiamento antigesuita può riguardare singoli personaggi della Congregazione e/o essere diretto verso singole figure della Compagnia[63]. Inoltre vanno tenuti presente anche i diversi gradi di responsabilità dei personaggi in questione, che possono essere stati condizionati dalle loro cariche nell'espressione del loro dissenso, che – non va dimenticato – ha potuto verificarsi anche nel senso opposto, cioè nell'ostilità della Compagnia verso Propaganda. Va riconosciuto infine che quest'ultima dette comunque il peso e l'importanza dovuti all'azione dei gesuiti sul campo di missione e ciò rende anche di grande interesse lo studio del periodo della soppressione dell'ordine tra Sette e Ottocento, anche dal punto di vista dell'organizzazione missionaria, come vedremo nel prossimo capitolo. Ciò che va messo in evidenza in questa fase ancora preliminare della ricerca e va tenuto presente nelle fasi successive, è il fatto che la Congregazione in quanto tale è un organismo di Curia, la cui composizione è sempre più numerosa ai vari livelli di gerarchia e competenza e la cui azione è regolata dal suo ruolo istituzionale e dall'orientamento generale dell'insieme della corte romana. All'interno di questo quadro generale ci sembra che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, vada ricercata la *ratio* di comportamenti che trovano la loro origine in congiunture temporali o in posizioni individuali o di gruppi ristretti.

[62] *Ibidem*, p. 177.

[63] In punto di morte William Lesley fece una ritrattazione parziale (e alquanto dubbia) del suo atteggiamento verso i gesuiti, affermando di aver voluto contrapporsi non all'intera Compagnia di Gesù, ma solo a qualche singolo, Hay, *Failure in the Far East*, p. 123.

5

I DUELLANTI: PROPAGANDA E LA COMPAGNIA DI GESÙ DALLA SOPPRESSIONE ALLA RESTAURAZIONE DELL'ORDINE IGNAZIANO

Come si è visto nel capitolo precedente, le difficoltà nei rapporti tra la Congregazione de Propaganda Fide e i gesuiti nascevano dal fatto che la Compagnia non aveva voluto sottoporre le sue missioni all'autorità del dicastero missionario, mantenendo un governo autonomo di esse, dipendente direttamente dal pontefice, spesso inquadrato nel sistema del patronato regio o della protezione della corona e fondato su privilegi e facoltà spirituali accordate prima della fondazione della congregazione. Quest'ultima invece nella sua giurisdizione universale sulle iniziative apostoliche cercava di diminuire il ruolo di patronato delle corone e rivendicava il controllo sull'azione degli ordini e sulle facoltà di cui essi godevano nelle missioni. Di conseguenza, si pose in atto un confronto secolare, pur se con momenti di pausa e di collaborazione, che per la sua persistenza ha preso le caratteristiche di un duello infinito che periodicamente ripresenta i due rivali in situazioni di maggior tensione, anche in circostanze storiche diverse e difficili per l'intero mondo missionario come quelle che videro tra XVIII e XIX secolo la soppressione e la restaurazione della Compagnia[1].

Pur non dimenticando le numerose attestazioni di stima da parte di Propaganda per l'azione apostolica gesuita, non si può negare che, dal punto di vista istituzionale, i due organismi apparivano in certi momenti alternativi nel mondo missionario. Ad esempio in Cina si aveva una vera e propria spaccatura tra le diocesi sotto il regime del *padroado* portoghese e i vicariati apostolici (tenuti da prelati con titolo vescovile *in partibus*) sottoposti a Propaganda, due chiese missionarie non di rado ruvidamente contrapposte[2]. Questa spar-

[1] [Recentemente sono usciti due volumi collettivi su questa complessa fase della storia della Compagnia, cfr. *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, eds. R. A. Maryks – J. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2015 e *La Compagnie de Jésus des anciens régimes au monde contemporain (XVIIIe-XXe siècles)*, éds. P.-A. Fabre – P. Goujon – M. M. Morales, Rome, IHSI – EFR, 2020].

[2] A. M. Martins do Vale, *Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China do século XVIII*, Lisboa, Fundacão Oriente, 2002.

tizione era riconosciuta di fatto anche dallo stesso papa: ad esempio Clemente XIV con il breve *Coelestium Munerum* del 17 luglio 1769 accordava ai gesuiti la facoltà relativa alla concessione dell'indulgenza plenaria per le missioni svolte laddove non ci fossero missionari di Propaganda[3].

Questa lunga contrapposizione aveva senza dubbio favorito la formazione presso la Congregazione di un ambiente sfavorevole alla Compagnia, anche se nei documenti istituzionali Propaganda riconobbe il ruolo molto attivo dei gesuiti nello slancio apostolico mondiale, mettendone in evidenza anzi moralità, preparazione e abnegazione di alto profilo. Il punto dolente, come detto, era quello che essi non avevano voluto sottomettersi al controllo della Congregazione ed era quindi nel personale di quest'ultima, dai cardinali membri ai segretari, che erano presenti personaggi che, nelle varie polemiche che avevano investito la Compagnia (ad esempio sul giansenismo, sulla questione dei riti cinesi e malabarici), si erano schierati con particolare virulenza sul fronte avverso ad essa. Si trattava di posizioni individuali, alle quali se ne contrapponevano altre talvolta invece favorevoli alla Compagnia, ma che emergevano particolarmente nel clima di contrapposizione istituzionale che abbiamo sopra ricordato.

Lo storico gesuita León Lopetegui ha impostato i termini della questione nel fondamentale articolo pioneristico che abbiamo già citato nel precedente capitolo, mettendo in rilievo, come figura esemplificativa di questo atteggiamento, quella di Mario Marefoschi che fu segretario della Congregazione dal 1759 al 1770, cioè nel decennio delle espulsioni dei gesuiti dalle monarchie borboniche e quindi del loro abbandono delle missioni nei territori da esse dipendenti[4]. La fase della soppressione pontificia della Compagnia corrispose invece al segretariato di Stefano Borgia, considerato non contrario ai gesuiti, semmai anzi ben disposto nei loro confronti. Egli era in carica al momento della promulgazione del breve *Dominus ac Redemptor* (23 agosto 1773) di scioglimento della Compagnia[5]. Mentre le precedenti espulsioni erano state iniziative delle corone e si rivolgevano anche ai loro territori coloniali dove si trovavano le missioni, questo atto pontificio di portata universale comportò un coinvolgimento istituzionale di Propaganda, in quanto dicastero della Curia, che causò non poche difficoltà.

[3] AAV, *Fondo Gesuiti*, 7. La Spagna respinse questo documento pontificio, negando l'*exequatur* e la trasmissione ai vescovi, in quanto i gesuiti erano stati espulsi.

[4] L. Lopetegui, *La Sagrada Congregación en la supresión y restablecimiento de la Compañía de Jesús*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 153-179.

[5] J. Metzler, *Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804)*, in *Memoria Rerum* II, pp. 119-152; C. Moffa, *Profilo del cardinale Stefano Borgia (1731-1804)*, «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», XXXIX (1986), pp. 199-220 e da ultimo M. Stuiber, *Zwischen Rom und dem Erdkreis. Die geleherte Korrespondenz des Kardinals Stefano Borgia (1731-1804)*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.

La prima mansione che Propaganda dovette svolgere dopo la soppressione fu quella di comunicare la notizia nelle missioni. Pochi giorni dopo la decisione di Clemente XIV il segretario Borgia ricevette improvvisamente e senza spiegazioni una cesta di pieghi sigillati che Propaganda avrebbe dovuto trasmettere ai superiori delle missioni, in particolare ai vicari apostolici. Il mittente era la cosiddetta Congregazione deputata sopra gli affari dell'estinta Compagnia di Gesù, una commissione ristretta formata da cinque cardinali (Andrea Corsini, Francesco Carafa, Francesco Saverio de Zelada, Antonio Casali e il già citato Mario Marefoschi[6]) incaricata *ad hoc* da Clemente XIV con poteri speciali. I documenti erano stati lasciati da un messo al palazzo di Propaganda in modo assai poco solenne, affidati a un qualunque impiegato che, per suo scrupolo, ne aveva informato Borgia. Si trattava delle copie del breve di soppressione e di una circolare attuativa della suddetta commissione. Offeso per i modi della consegna e cosciente della prevaricazione istituzionale che riduceva Propaganda a un ruolo di passacarte proprio su provvedimenti che riguardavano le missioni, il 22 agosto 1773 Borgia scrisse un memoriale al cardinale Zelada. Il segretario, pur ritenendo la decisione pontificia di soppressione benefica per le missioni, esprimeva l'opinione che la gerarchia missionaria (vescovi e vicari apostolici) non fosse preparata per attuare tale provvedimento e, inoltre, sosteneva che questo non potesse essere applicato in modo astratto e generale in tutti i teatri d'azione apostolica con il pericolo di far crollare l'intera struttura missionaria. Borgia chiedeva che specifiche istruzioni relative alla realtà locale fossero inserite nel dispaccio che andava spedito per la consueta strada dei nunzi apostolici e dei vicari patriarcali, come era costume di Propaganda. Borgia, tuttavia, entrava anche nel merito delle disposizioni attuative del breve di soppressione, enunciando una politica generale. Egli escludeva l'opportunità di una generica sostituzione degli ex gesuiti con i secolari che nelle missioni erano da sempre stati un numero esiguo e che non avevano dato buona prova al momento della sostituzione dei gesuiti francesi. Borgia sostenne invece una soluzione morbida, cioè la secolarizzazione dei membri della Compagnia e la concessione ad essi di facoltà per insegnare, predicare e confessare fino a che non si trovassero sostituti o anche fino alla morte dei singoli ex gesuiti. Ricordia-

[6] Di questi, ben quattro su cinque (l'escluso è Corsini) erano stati creati dal regnante papa Clemente XIV.

mo che questo intervento riguardava ormai una parte ristretta del mondo missionario, nel quale la situazione era già stata fortemente modificata dalle espulsioni dai territori del Portogallo, della Francia e della Spagna. Di fatto esso toccava le missioni nelle isole britanniche e nell'America settentrionale, in Olanda, in Scandinavia e poi nel Levante da Costantinopoli alla Grecia, dalla Terra Santa al Malabar, investendo pur sempre migliaia di fedeli e decine di gesuiti, spesso componenti fondamentali come in Inghilterra del clero missionario. Il memoriale di Borgia giunse nelle mani del pontefice che decise il 24 agosto in favore delle proposte del segretario di Propaganda che ottenne quindi una revisione della procedura di trasmissione delle decisioni[7].

Il giorno dopo, 25 agosto, la burocrazia della Congregazione si mise al lavoro e alcune lettere partirono immediatamente. Esse mostrano le disposizioni pratiche e dettagliate che erano state assunte. Al nunzio a Bruxelles, il primo ad essere avvertito, furono inviate sia una lettera personale, sia le disposizioni per i vescovi irlandesi, per i quattro vicari apostolici inglesi e per i due scozzesi, nonché per le missioni olandesi. Per queste ultime specialmente si raccomandava un atteggiamento comprensivo verso chi accettava le disposizioni senza far problemi, facendo restare gli ex gesuiti come secolari previa loro accettazione della sottomissione ai vescovi o ai vicari. Anche l'informazione ai membri della Compagnia doveva essere prudente. Il papa avrebbe preferito una riunione generale di tutti i gesuiti presso i nunzi o i vescovi e una comunicazione collettiva. Sembrava però più opportuna una procedura *ad personam* fatta dal nunzio stesso o da un ecclesiastico delegato che portasse a un riscontro documentario da trasmettere a Roma[8]. Ancora maggiori dettagli dovevano trovarsi nelle lettere da trasmettere ai vicari apostolici nelle quali si raccomandava di certificare con dichiarazioni individuali firmate la secolarizzazione di ogni gesuita e si prometteva la restituzione dei denari per le spese postali, sia per l'Inghilterra, sia per le colonie inglesi d'America[9]. Nella lettera al nunzio a Vienna, cardinale Antonio Eugenio Visconti, al quale venivano inviate le lettere per i due vicari delle missioni

[7] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 5, ff. 5r-8v, 9r-10v. Questo volume, intitolato *Scritture Risguardanti l'esecuzione del Breve di Soppressione de' PP. Gesuiti ne' luoghi di Missione 1774*, contiene i documenti relativi alla soppressione della Compagnia ed è quindi la fonte principale sul tema nell'archivio di Propaganda, utilizzata a fondo soprattutto da L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. XVI/2, Roma, Desclée & C., 1933, pp. 363-387 e da Lopetegui nel saggio succitato.

[8] APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 430r-432r.

[9] *Ibidem*, ff. 432v-434v, lettera a Richard Challoner, vicario apostolico del distretto di Londra che aveva competenza anche sull'America inglese. Le lettere agli altri vicari sono delle copie.

settentrionali[10], Propaganda affrontava anche il tema della requisizione dei beni dei gesuiti non dal punto di vista della proprietà (per cui rimandava alla lettera enciclica, cioè circolare, della Congregazione per la soppressione che ne prevedeva l'incameramento da parte dell'ordinario), ma da quello dell'utilizzo delle chiese a fini missionari, una volta che gli ex gesuiti avessero accettato la decisione pontificia e la secolarizzazione[11].

Il lavoro della Congregazione continuò per il più complesso mondo missionario levantino. Il 4 settembre furono inviati all'agente di Livorno, Guglielmo Ricci, i documenti per il vicario patriarcale di Costantinopoli e per un gruppo di prelati di rito e di livello diverso[12]. Anche in questo caso si perorava la soluzione più in continuità con il passato, accettando di mantenere agli ex gesuiti le facoltà più importanti come quella di confessare o di predicare. In quest'ambito geografico era ancora più forte la necessità di definire le istruzioni specifiche per ogni luogo. Il custode di Terra Santa, Valeriano da Prato, era incaricato della giurisdizione sugli ex gesuiti a patto che dimostrassero individualmente obbedienza e accettazione delle disposizioni pontificie e che non facessero vita di comunità. Inoltre era richiesta la conservazione dei beni, in particolare nel seminario di Antura, prezioso per la formazione dei giovani maroniti per il quale Propaganda sarebbe stata pronta a intervenire finanziariamente[13]. Anche al prefetto dei riformati d'Egitto, Brunone Veit, si raccomandava un'azione «discreta e prudente» e la concessione di ampie facoltà spirituali a chi si sottometteva senza problemi[14]. La stessa politica con analoghe istruzioni venne indicata ai vicari apostolici dell'India: sottomissione «ab unoquoque ex predictis individuiis» e, in caso positivo, facoltà, protezione e assistenza anche economica[15]. La maniera «dolce» di procedere non doveva però superare certi limiti come la tolleranza della vita in comunità dei gesuiti che non era inve-

[10] Le parti della Germania che non erano sottoposte a nessun vescovo erano state divise nei due vicariati apostolici detti delle Missioni Settentrionali (retto dal vicario del vescovo di Osnabrück che si occupava anche delle fondazioni cattoliche nei paesi scandinavi) e di Hannover.

[11] APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 436r-437v.

[12] Si tratta del vicario apostolico di Smirne, dell'arcivescovo di Naxia, dei vescovi di Santorino, Chio, Tine e Sira, del patriarca dei maroniti, del custode della Terra Santa, del vescovo dei siri, dell'arcivescovo di rito greco di Beirut, dell'arcivescovo maronita di Aleppo e del prefetto dei riformati d'Egitto, *ibidem*, ff. 459v-460r.

[13] *Ibidem*, ff. 460v-462v. Il seminario di Antura è raccomandato anche al patriarca maronita Pietro III, *ibidem*, ff. 472v-473v.

[14] *Ibidem*, ff. 462v-463v.

[15] Lettera al vicario apostolico del Malabar (vescovo titolare di Areopolis) e al vescovo di Meliapur, *ibidem*, ff. 560r-564v.

ce assolutamente ammessa. A Costantinopoli sei ex membri della Compagnia si erano sottomessi all'autorità vicariale ed era stata loro accordata la continuazione della cura d'anime (confessione, predicazione). Il 15 dicembre 1773 Propaganda rispondeva al vicario apostolico che il papa apprezzava questa situazione, avvertendo però di non sostituire quei religiosi alla loro morte, né tantomeno di nominare tra di loro un superiore, dovendo essi considerarsi dipendenti dal vicario stesso «come se fossero sei cappellani al servizio di quella casa e chiesa»[16].

Sembra quindi che Borgia avesse avuto successo orientando il processo di soppressione e incameramento dei beni verso un passaggio del clero missionario gesuita allo stato di clero secolare, nel quadro di una politica che favoriva la sottomissione in cambio delle facoltà apostoliche per esercitare ancora la missione. Come si può immaginare, l'applicazione del provvedimento incontrò difficoltà varie e modalità differenti, come ha messo in evidenza dettagliatamente Ludwig von Pastor sulla base dei documenti conservati a Propaganda[17]. Il vicario apostolico di Londra Richard Challoner rispose il 1° ottobre 1773 spiegando che aveva convocato i gesuiti che abitavano nella capitale inglese i quali si erano tutti conformati all'enciclica e alle disposizioni romane senza far problemi. Per i più lontani aveva mandato dei moduli da firmare e lo stesso si apprestava a fare per i dieci gesuiti del Maryland, i sei della Pennsylvania e l'unico che risiedeva a Antigua nelle Antille inglesi[18]. In Olanda gli arcipreti locali consultati dal nunzio concordavano con la politica di trattenere il più possibile i gesuiti perché il contrario sarebbe stato un danno per i fedeli, quindi ci si impegnava anche laddove se ne sarebbe potuto fare a meno; inoltre, ricordava il nunzio, mandar via i gesuiti avrebbe riattizzato le iniziative dei giansenisti[19]. Anche nel lontano Canada, dove Propaganda non sapeva neppure quanti gesuiti vi fossero, si suggeriva al vescovo di Québec, Joseph-Olivier Briand, di lasciarli predicare in abito sacerdotale per non perdere il frutto apostolico[20].

[16] *Ibidem*, ff. 595r-596r.

[17] Al volume di Pastor sopra citato si rimanda per un'analisi più puntuale della situazione delle singole missioni dopo la soppressione che nel presente testo non possiamo evidentemente riproporre nei dettagli.

[18] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 5, ff. 23rv.

[19] Cfr. ad esempio *ibidem*, ff. 30r-36v.

[20] APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 475rv. Val la pena di segnalare come le difficili relazioni istituzionali tra Propaganda e Compagnia, in particolare la mancata presentazione alla Congregazione dei nomi dei missionari, avessero prodotto anche una scarsa conoscenza dei dettagli della presenza gesuita nelle missioni, certamente non all'altezza di quella che, tramite il sistema dei *catalogi*, lo stesso ordine ignaziano aveva raggiunto nel tempo.

Da Londra Challoner pose anche il problema del reclutamento per le missioni. Ad esempio per l'Inghilterra e soprattutto per l'America del Nord il collegio di Liegi nelle Fiandre era un prezioso centro di formazione e reclutamento diretto dai gesuiti. Era necessario che quell'istituzione si trasformasse, con il consenso del vescovo-principe di Liegi e del principale finanziatore, l'elettore di Baviera, in un seminario secolare dove i giovani inglesi fossero vincolati da un giuramento al ritorno in patria o ad andare in America come missionari[21]. La questione dei seminari diretti da gesuiti che rischiavano la chiusura oppure un cambio di destinazione degli allievi pur essendo un supporto insostituibile per le missioni, ricorreva spesso e obbligava Borgia a ricorrere al segretario del papa (formalmente segretario ai memoriali), monsignor Vincenzo Macedonio per chiedere l'intervento del pontefice. Ad esempio i vicari apostolici scozzesi, oltre a sottolineare l'importanza del collegio di Liegi, richiedevano che fossero salvaguardati a Roma e in tutta Europa quei beni e istituzioni che esistevano a vantaggio degli scozzesi[22]. Il 27 novembre 1773 Propaganda informò il nunzio in Polonia che il papa si era complimentato perché aveva contrastato le «sinistre voci» secondo le quali la soppressione della Compagnia avrebbe comportato la chiusura di due collegi a Vilnius e Brunberg, che invece erano stati affidati *ad interim* ai basiliani sotto l'autorità di Propaganda e che quindi avrebbero dovuto ricevere nuove regole per adeguarli al nuovo status[23].

Queste indicazioni provenienti da varie parti del mondo ci suggeriscono come la soppressione della Compagnia nel mondo missionario abbia costituito, almeno inizialmente, meno un problema di uomini e più un problema di strutture. Si osserva quanto centrale fosse la questione dei collegi missionari che ricadevano sotto la sovranità di Propaganda, ma che molto spesso erano diretti da gesuiti. Si può dire che i collegi missionari, sia quelli siti in Roma e in Italia, di antico prestigio (l'inglese, l'irlandese, il greco, il germanico, il maronita, l'illirico), sia quelli diffusi nell'Europa cattolica dalla Spagna alle frontiere centro-orientali, erano stati uno dei punti di contatto e di conflitto istituzionale tra il dicastero missionario e la Compagnia di Gesù. Infatti, questo tema era spesso sotto l'attenzione della stessa Congregazione per la soppressione, che abbiamo già citato, come si può vedere dalla documentazione conservata presso l'Archivio Apostolico Vaticano[24]. In effetti la giuri-

[21] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 5, ff. 86r-99v.

[22] APF, *Lettere* vol. 223, ff. 193v-195r

[23] APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 539v-542r.

[24] AAV, *Fondo Gesuiti*, 15-19. Cfr. anche il troppo rapido quadro offerto da R. Wiltgen, *Supervision of Pontifical Colleges by the Evangelization Congregation*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 236-247.

sdizione sui collegi comportava anche un interesse temporale per i cospicui beni che questi collegi possedevano, spesso ricevuti come eredità. Si verificano situazione complesse: ad esempio il collegio maronita di Roma, retto dai gesuiti, possedeva dei beni nel Regno di Napoli che erano stati confiscati in occasione dell'espulsione del 1767. Ora la soppressione della Compagnia offriva alla Chiesa la possibilità di chiederne il riscatto[25]. La Congregazione per la soppressione e il suo assessore, Onofrio Alfani, esercitavano con energia il loro mandato rispetto alle case gesuite e i collegi, inviando addirittura le truppe presso gli edifici romani (Collegio Romano, Collegio Germanico e altri collegi nazionali, noviziato) per prenderne possesso. L'accentramento e il controllo della Congregazione si palesavano anche nella decisione di sospendere l'autorità dei cardinali protettori dei vari collegi[26]. Naturalmente a Roma la commissione cardinalizia poteva andare per le spicce. Ma non così poteva procedere con le fondazioni negli stati stranieri: Vincenzo Macedonio si premurava di pregare il nunzio a Colonia di avvertire la corte imperiale con prudenza prima di procedere all'attuazione della bolla e alla presa di possesso dei beni, mentre dalle carte emerge lo sconcerto nell'episcopato tedesco per la soppressione[27].

In queste iniziative della Congregazione per la soppressione Propaganda non era direttamente coinvolta, anzi dovette reclamare la sua competenza come, ad esempio, quando si contestava la sua giurisdizione sul Collegio illirico di Loreto da parte della Congregazione lauretana, appositamente costituita da Innocenzo XII nel 1698 per sovrintendere al santuario, secondo la tipica sovrapposizione di uffici della burocrazia pontificia[28]. Invece Propaganda non mancò di essere interpellata a lungo nelle questioni relative ai beni nelle missioni della Compagnia. In effetti, mentre la secolarizzazione dei gesuiti è stato un processo tutto sommato rapido, le vertenze sulle proprietà avrebbero potuto trascinarsi per anni. Lo sforzo di Propaganda di inserirsi nella gestione dei beni ex gesuiti per mantenerli a vantaggio dell'azione missionaria ed evitarne la perdita non fu sempre facile, né possibile. In questo sforzo la Congregazione si era misurata già al momento delle espulsioni, almeno laddove era stata in grado di farlo come a Macao, dove la casa di S. Giuseppe era divenuta la sede della procura di Propaganda, in precedenza ospitata con difficoltà dai francescani. Dopo la soppressione il nunzio in

[25] AAV, *Fondo Gesuiti*, 17, f. 72r. Un problema analogo è anche del collegio scozzese, *ibidem*, ff. 198r-199v e 214r.

[26] *Ibidem*, 19, ff. 302r, 303r-309v; sul Germanico l'intero fasc. 18.

[27] *Ibidem*, 22, ff. 14r e 35r-40v.

[28] *Ibidem*, 16, ff. 334r-365v.

Portogallo venne incaricato di convincere la corona a concedere la proprietà in via definitiva[29]. In effetti i beni dei gesuiti nelle missioni sono spesso prede concupite da vari soggetti, in primo luogo l'autorità civile[30], pur se in teoria erano devoluti alla Santa Sede. Propaganda raccomandava prudenza nel «possessionem capere», come con il vescovo di Meliapur in India pregandolo anzi di assistere economicamente gli ex gesuiti secolarizzati[31]. Borgia pensava anche che i beni dei gesuiti potessero essere stornati a vantaggio della formazione di secolari da destinare nelle ex missioni, come abbiamo visto a proposito degli scozzesi[32]. Ma c'erano anche vescovi e vicari che non concedevano l'onore delle armi ai gesuiti dopo anni di contrapposizione. Il vescovo di Tine non volle aiutare i due ex gesuiti dell'isola, Carlo Albrizzi e Francesco Leorsi, i quali, pur avendo il sostegno dei fedeli, furono costretti a mendicare. Per di più essi minacciarono di tornare a Venezia e di adire le vie legali facendo pagare i danni a Propaganda che si affrettò a rimandare la responsabilità alla Congregazione per la soppressione[33].

[29] APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 409r-410v.

[30] In Canada i beni furono incamerati dal governo inglese; in seguito furono a vario titolo reclamati dalla Chiesa canadese e dagli stessi gesuiti, rientrati in Canada nel 1842. La questione si innestò poi su una annosa contrapposizione di natura ideologica tra i vescovi di Québec e di Montréal legata anche all'istituzione dell'università in questa città. Il vescovo Ignace Bourget, fautore del rientro dei gesuiti e ultramontano convinto, fece in modo che il governo del cattolico Québec affidasse l'arbitrato della restituzione al papa; così la questione, alimentata anche da pamphlet e altri scritti, arrivò sui tavoli dei funzionari di Propaganda negli anni 1880, più di un secolo dopo la soppressione della Compagnia, formando «le volumineux dossier des biens des Jésuites», M. Benoit, *Tribulations des évêques canadiens à la fin du XIXe siècle à travers les archives de la Propagande*, «Annali Accademici Canadesi», III-IV (1988), p. 82; l'intera questione è rapidamente riassunta da G. Laflèche – F.-M. Gagnon, *Les Saints Martyrs canadiens: histoire et mythe*, Laval, Qué., Éditions du Singulier, 1988, pp. 315-317 sulla base di R. C. Dalton, *The Jesuit's Estate Question (1760-1888). A Study of the Background for the Agitation of 1889*, Toronto, University of Toronto Press, 1968; per il rientro dei gesuiti, cfr. anche G.-E. Giguère, *Restauration de la Compagnie de Jésus au Canada*, in *Sessions d'études. Société canadienne d'histoire de l'Eglise catholique*, XXXVI (1969), pp. 67-73 ; sull'apostolato O. Servais, *La cristianizzazione delle popolazioni autoctone del Canada: il caso dei Gesuiti*, in *L'Europa e la sua espansione religiosa nel continente nordamericano*, Milano, Centro Ambrosiano, 2012, pp. 137-192. [Cfr. ora J. Meehan – J. Monet, *The Restoration in Canada. An Enduring Patrimony*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, eds. R. A. Maryks – J. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 386-398 e A. Ruiu, *French and Canadian Jesuit History Writing: A Bridge between the 'Old' and the 'New' Society*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. I. G. Zupanov, New York, Oxford UP, 2019, pp. 974-1003].

[31] APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 562v-564r.

[32] APF, *Lettere*, vol. 223, ff. 193v-195r.

[33] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 5, ff. 149-183.

Tuttavia fu nel Levante che la questione delle proprietà portò i contrasti più forti. L'ambasciatore francese a Costantinopoli e i consoli dei vari scali avevano un atteggiamento durissimo nel pretendere la restituzione dei beni che i re di Francia avevano donato alle missioni gesuite negli ultimi due secoli. A Costantinopoli un dragomanno mandato dall'ambasciata s'installò direttamente nella residenza ex gesuita. A Smirne il vicario apostolico Giandomenico da Valdagno venne accusato dal console francese di essere entrato abusivamente nella casa, che era una casa francese. La posizione era così espressa: i beni «ont été acquis en grande partie par les libéralités de nos Rois, sont sous la protection immediate de Sa Majesté: et personne n'a droit d'y toucher que sous son autorité et par ses ordres: Il ne sçauroit donc apartenir à la Cour de Rome de disposer de ce qui concerne le temporel»[34]. I vicari apostolici erano in gran difficoltà. Il vicario di Smirne reagì dicendo che era ben strana questa protezione del re di Francia sulle case gesuite, quando il medesimo sovrano aveva espulso i gesuiti dai suoi domini e favorito la soppressione della Compagnia!

Ma *la raison du plus fort est toujours la meilleure* e dunque occorreva fare molti compromessi che indebolivano e attenuavano le disposizioni pontificie, anche perché si rischiava lo scandalo tra i fedeli e le accuse degli scismatici. Così a Aleppo e a Costantinopoli si cedevano le residenze alla Francia, salvo poi tentare di recuperarle con petizioni dirette a Versailles. Allo stesso tempo si era molto comprensivi con gli ex gesuiti, che restarono secolarizzati in quelle abitazioni, a volte addirittura lasciati vivere in comunità contro l'espresso divieto pontificio, dissimulando che essi fossero gli *aumôniers* della chiesa. A Naxos, nelle isole greche, il vicario concesse subito ai gesuiti secolarizzati la facoltà di predicare e di confessare[35]. Del resto in Levante i gesuiti, grazie al sostegno del re cristianissimo, erano più ricchi dei vicari, che ambivano alle loro chiese per farne la cattedrale. In questa delicata situazione arrivarono fino a Roma le pressioni francesi, attraverso il cardinale François-Joachim de Pierre de Bernis per avere ragione dell'opposizione dei vicari e garantirsi, anche nella nuova situazione, un ruolo di protezione e controllo[36]. Intanto dai superiori degli altri ordini filtrava l'insoddisfazione per questa intromissione francese: il guardiano di Gerusalemme, preoccupato per il convento di Antura, sul quale inviò un rapporto di Bonaventura da Rennes, protestò che per tutti i beni dell'estinta Compagnia «v'habbia

[34] *Ibidem*, ff. 210r-211v.
[35] *Ibidem*, ff. 125r-126v.
[36] Su questo punto cfr. vari documenti, *ibidem*, ff. 48rv-84rv.

ius il re di Francia»[37] e ancora nel 1782, quando i lazzaristi avevano già cominciato a sostituire i gesuiti nelle missioni francesi, il vicario Gian Domenico da Valdagno rievocò la sua lite con i francesi[38].

Più delicata fu la conseguenza della partenza dei gesuiti sui fedeli e sulla pratica religiosa nelle zone di frontiera religiosa. In generale tutti temevano una decadenza delle missioni per il minore zelo apostolico, ma anche la mediocre preparazione culturale dei secolari. Nel 1774 il vicario patriarcale di Costantinopoli, arcivescovo titolare di Eraclea, non era in realtà entusiasta neppure dei regolari considerati scarsi nella conoscenza delle lingue, ma almeno più adattabili[39]. Tuttavia non mancavano anche le voci opposte che criticavano l'assistenza spirituale dei gesuiti e, soprattutto, il loro lassismo. Ad esempio a Smirne, il clero secolare che aveva sostituito i gesuiti si rese conto che i fedeli non conoscevano gli elementi fondamentali del catechismo e pertanto si rifiutò di dare l'assoluzione. I fedeli allora andarono dal vicario apostolico minacciando di farsi ortodossi. Il vicario prese tempo e chiamò i nuovi missionari ammonendoli, pur controvoglia, ad essere meno rigidi. Ma lo stesso vicario non risparmiò critiche all'atteggiamento compiacente dei gesuiti e citò il caso di un protestante, in procinto di convertirsi grazie all'opera dell'*aumônier* della nave che lo aveva portato a Smirne. Sceso a terra il convertendo si recò dal gesuita Antoine Desprez dicendogli che non poteva completare la sua conversione perché non concepiva la devozione ai santi. Desprez allora gli avrebbe risposto: «Eh bene, non invocate i Santi, dirizzatevi soltanto a Gesù Cristo». Il vicario, che pure aveva trovato una soluzione di adattamento quando aveva i fedeli arrabbiati davanti al portone di casa, ora faceva mostra di un rigorismo esemplare: «In questa maniera potrebbero entrar nella Chiesa tutti gl'Eretici: basta dir loro, passatevela di ciò che non credete, basta che crediate il restante»[40]. Questa posizione evidenzia un attacco antigesuita su un tema che aveva uno spettro mondiale: già nelle colonie spagnole d'America, dove i gesuiti furono espulsi dal 1767, si tennero concili provinciali, a Lima e a Città del Messico e altrove, ordinati dalla corona per condannare il lassismo gesuita da un punto di vista teologico, un tentativo che in quella circostanza costituì un fallimento. A Smirne troviamo la stessa critica, questa volta portata sul piano della pratica missionaria[41].

[37] *Ibidem*, ff. 337r-338v.
[38] *Ibidem*, ff. 348r-349v.
[39] *Ibidem*, ff. 70r-73v.
[40] *Ibidem*, ff. 202rv/209rv.
[41] E. Luque Alcaide, *Iglesia en América latina (siglos XVI-XVIII) Continuidád y renovación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008, pp. 211-293. Sull'origine dell'accusa di lassismo,

Nel momento di transizione sussistevano quindi forme di antigesuitismo generale che prendevano caratteristiche diverse molto legate anche alle Chiese locali. Inoltre in Levante il quadro era sempre complicato dalle questioni di rito. I gesuiti erano latini e non era chiaro se, una volta secolarizzati, potessero, senza ricevere le facoltà da Gerusalemme, accettare quelle trasmesse dai vescovi di rito greco, per poi paradossalmente accudire i fedeli di questo rito a scapito dei latini. Questa situazione, che emerge dalle lettere del vescovo maronita di Aleppo, Arsenio Sciukri e di altri, portò sì a forme di adattamento, ma anche a uno sconcerto tra i fedeli e a forti dubbi sull'autorità dei parroci[42].

Infine la soppressione della Compagnia da parte del papa era un atto che rischiava di non venir capito nel contesto multietnico delle comunità sulla frontiera missionaria. Ad esempio, come scriveva il vicario patriarcale di Costantinopoli, gli armeni «eretici», cioè non uniti a Roma, vedevano nella disposizione pontificia contro la Compagnia il segno che essi avevano ragione a criticare coloro che erano stati «indotti ad abbandonare la nostra ortodossa Religione per abbracciare ciecamente quella delli Franchi», se anche lo stesso papa li aveva condannati. Quindi bisognava chiarire bene questa situazione soprattutto con i nuovi convertiti dei quali «molti si pervertiranno, ritornando alla setta erronea»[43].

In conclusione, a parte le difficoltà che provenivano dai campi di missione, Propaganda assisteva, da un lato, alla scomparsa di un ordine che le aveva mostrato continua resistenza nelle missioni dal punto di vista istituzionale e giurisdizionale; dall'altro lato otteneva nuovi missionari secolari alle sue dipendenze, secondo un progetto che essa perseguiva fino dalla sua fondazione. Tuttavia questa nuova situazione non poteva funzionare. Le missioni non potevano dipendere dal clero secolare, ancora troppo scarso e impreparato. Anche le iniziative di Borgia in favore di un maggiore ricorso al clero autoctono restarono insoddisfacenti, come già si era dimostrato in passato. Quello che successe fu un processo di sostituzione dei «soppressi gesuiti» da parte di altri ordini regolari con il sostegno degli stati, ripetendo il modello precedente. Nel frattempo i gesuiti in parte restavano come secolari nei vari campi di missione fino al loro esaurimento anagrafico, in parte iniziavano quel percorso tortuoso che permise loro una sopravvivenza carsica dalla Prussia alla Russia bianca. L'inserimento di nuovi ordini o il rimpiazzo con altri già presenti significò ancora una volta l'ingerenza delle potenze coloniali e Propaganda fu costretta ad accettarlo, sia pure con qualche resistenza. Ad esempio, l'arrivo dei lazzaristi a Smirne nel 1782 venne sostenuto dalla corona e fu il ministro della Marina, Charles Eugène Gabriel de la Croix de Castries, a trattare con Propaganda sul base del principio di compartecipazione: la fondazione della missione è un'iniziativa comune; Roma aveva il controllo spirituale; Versailles s'incaricava del mantenimento[44]. Ma spesso la sostituzione non avvenne senza resistenze. In Cina la situazione di «scisma» permaneva e non favoriva l'accettazione delle disposizioni romane, pubblicate nel 1776. I gesuiti si opposero e i vicari apostolici minacciarono il ricorso alla censura ecclesiastica e alla sostituzione con i «propagandisti», cioè con i secolari del Séminaire des Missions-Étrangères parigino. Inoltre le questioni sui beni e le proprietà interferivano con quella delle facoltà spirituali. Si denunciavano gli abusi dei gesuiti, ma si registrava anche un sostegno dei fedeli nei loro confronti che nel Tonchino si manifestava addirittura con una sollevazione[45]. Così come in Europa i gesuiti resistevano in Prussia, almeno temporaneamente, e poi in Russia, in Cina la situazione confusa continuava negli anni 1780. Altrove troviamo altri ordini che si istallavano nelle missioni ex gesuite come i cappuccini e i carmelitani nel Carnate e nel Madurai e gli spiritani nelle Antille francesi e nella Guyana, già a partire dall'espulsione francese del 1764. Le orsoline che avevano un convento alla Martinica sotto la sovrintendenza dei gesuiti dovevano ora sottoporsi a quella di un secolare[46].

Con ordini e società missionarie nuovi si riproposero i vecchi problemi legati al rapporto con gli stati coloniali, alle controversie sulla giurisdizione, ai rapporti reciproci, come si vede nel rapporto tra Propaganda e i lazzaristi. Alla Congregazione arrivarono notizie relative ad ex gesuiti sparsi nelle varie missioni e non mancarono neppure informazioni riguardanti le aree dove i gesuiti erano ancora attivi (Russia) e, in seguito, dove si stavano ricostituendo (Inghilterra) e i progetti di ripresa nuovi (Stati Uniti d'America, Cina)[47].

J. P. Gay, *Le Jésuite improbable: remarques sur la mise en place du mythe du Jésuite corrupteur de la morale en France à l'époque moderne*, in *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, éds. P.-A. Fabre – C. Maire, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2010, pp. 305-327.

[42] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 5, ff. 236r-262v. Gli originali sono in arabo con traduzione coeva.

[43] *Ibidem*, ff. 70r-73v.

[44] APF, *SC Miscellanee Missioni*, vol. 5, f. 401.

[45] R. Moya, *Colaboración misionera de las órdenes religiosas*, in *Memoria Rerum* II, p. 266.

[46] V. Macca di Santa Maria, *L'affermarsi apostolico nelle Antille*, in *Memoria Rerum* II, pp. 1147-1148. Un quadro generale può essere rilevato attraverso l'*Indice generale per materia degli Atti della S[acra] C[ongregazione]* vol. 4 e dell'*Indice degli Atti della Cina per materie* vol. 2, alla voce «Gesuiti» dai quali abbiamo tratto gli esempi non altrimenti citati.

[47] Limitandoci a indicare solo ad alcuni testi, cfr. M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*,

Ma passarono diversi anni, nei quali neppure Propaganda poté esercitare la sua attività pienamente a causa delle difficoltà nel corso del periodo napoleonico, che costrinsero addirittura la Congregazione ad un periodo di «cattività» a Padova con gravi perdite di beni (la biblioteca) e dispersione degli alunni del Collegio Urbano. Borgia, ormai cardinale prefetto, riuscì a mantenere una ridottissima attività che garantì la continuità del dicastero in una fase di chiusura della Curia e di fuga del papa da Roma. In questo periodo si registrò un interesse per Propaganda da parte di Niccolò Paccanari, il sacerdote che voleva ricostituire la Compagnia nel nome della Società della Fede di Gesù. Paccanari voleva acquisire la biblioteca e l'archivio di Propaganda e riuscì anche a far passare dieci allievi del Collegio Urbano nel suo ordine, anche se poi alcuni di essi rientrarono al collegio di Propaganda, dopo la repentina fine del progetto dell'intraprendente sacerdote[48].

All'inizio del nuovo secolo, rientrata a Roma la Congregazione e morto Borgia a Lione durante il viaggio di Pio VII in Francia, Propaganda passò sotto la guida del cardinale Michele Di Pietro e del segretario Giovanni Quarantotti. In questa nuova temperie, in cui peraltro l'occupazione napoleonica, costituiva una continua minaccia per la Congregazione, l'atteggiamento presso Propaganda verso la disciolta Compagnia cambiò senz'altro in meglio. Durante la sua prefettura (1805-1814) Di Pietro scrisse un corposo rapporto di *Geografia ecclesiastica*, in pratica una relazione sulle missioni dipendenti da Propaganda nelle varie parti del mondo. In esso l'azione dei gesuiti rimasti nella Russia bianca venne registrata e esaltata:

> Uno dei mezzi disposti dalla divina provvidenza per conservare la Religione cattolica apostolica romana nella Polonia Russa e anche dilatarla in altre provincie del detto Impero è sicuramente la esistenza, ivi legittimata con Breve di N.S. Pio VII, de'Gesuiti in corpo di Religione.
> Essi hanno da sette, o otto case, tra le quali una professa, ed una di Noviziato nella Polonia russa, con Chiese e scuole assai frequentate, hanno un collegio ed una magnifica Chiesa nell'istessa Capitale di Pietroburgo con Parrocchia servita da quattro curati per le quattro lingue tedesca, polacca, italiana, e franzese e finalmente alcune case di missione chiamate da loro residenze in altri luoghi dell'Impero e fino nella Tartaria in parti anche dove non è mai stato annunziato Gesù Cristo[49].

Roma, Università Gregoriana, 1997; Th. McCoog, *Promising Hope: Essays on the suppression and restoration of the English Province of the Company of Jesus*, Rome, IHSI, 2003; *Morte e risurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali della Compagnia di Gesù durante la soppressione*, a cura di P. Bianchini, Milano, Vita e Pensiero, 2006, S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia*, Napoli, Bibliopolis, 2010 [ora cfr. *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII^{e}-XX^{e} siècles)*, dirs. P.-A. Fabre, P. Goujon SJ et M.M. Morales SJ, Rome, IHSI-EFR, 2020].

[48] Rimando a G. Pizzorusso, *"Ecco recise queste piante". La crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica Romana e dominazione napoleonica (1798-1817)*, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 11 (2006) numero monografico su *Roma religiosa nell'età rivoluzionaria 1789-1799*, a cura di L. Fiorani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 125-140.

Questa registrazione obiettiva dell'azione gesuita a Oriente si riscontrava anche, come sopra accennato, con l'aumento delle iniziative gesuite. Ricordiamo che nel 1801 il papa riconosceva l'esistenza della Compagnia in Russia (breve *Catholicae Fidei* del 7 marzo 1801) e nel 1804 si ripristinava la Compagnia nel Regno di Napoli con un breve (*Per alias Nostras* del 30 luglio 1804) inviato al generale Gabriel Gruber in Russia[50]. Più interessanti per Propaganda furono le notizie che attestavano che dalle residenze russe, i gesuiti cominciavano a muoversi verso le Indie, il Mediterraneo e il Nuovo Mondo, tra New Orleans e la nuova capitale Washington[51]. Si disegnava quindi una ripresa a larga scala della presenza gesuita che cominciava a preoccupare alquanto Propaganda. Il 22 luglio 1814, mentre Pio VII elaborava l'enciclica destinata a ristabilire la Compagnia (*Sollicitudo omnium ecclesiarum* del 30 luglio), il cardinale Di Pietro, appena lasciata la guida della Congregazione missionaria per passare a quella degli Affari Ecclesiastici Straordinari, esprimeva qualche ansia e preoccupazione, soprattutto in vista di un ripristino dello *statu quo ante*, come se nulla fosse successo. Se così fosse, scriveva il cardinale[52], avremmo potuto avere una ripresa del «furore antigesuita» che egli considerava negativamente, ma che avrebbe potuto avere qualche fondamento. Ristabilire la Compagnia senza condizioni, avrebbe significato confermare anche tutti quei privilegi che avevano portato alla soppressione e, in generale, al sentimento anti gesuita. Quindi propose una «riforma congrua e discreta» che metteva in linea i gesuiti con gli altri ordini. Non bisogna pensare, ammonisce il cardinale, che la Compagnia sia stata «sempre purissima, innocentissima, immune affatto da qualsivoglia menoma macchia, né bisognosa perciò di riforma alcuna». Bisogna mettere dei limiti, anche nelle basi teologiche scolastiche, e ribadire «una seria insinuazio-

[49] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 10, pp. 342-343, citazione pp. 372-373.

[50] Copie a stampa di questi brevi detti «di deroga» in AAV, *Fondo Gesuiti*, 41, non paginato (intitolato *Ripristinazione della Comp[agnia] di Gesù 1801-1826*).

[51] APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 5, ff. 413r-414v.

[52] Il memoriale consta di venti pagine e è intitolato *Osservazioni sulla Minuta del Breve preparato per la ripristinazione della Compagnia di Gesù*. Venne trasmesso con una lettera di accompagnamento del 22 luglio 1814 in cui Di Pietro accenna al suo indefesso lavoro di redazione di un nuovo testo per la bolla e all'Udienza pontificia che si sarebbe svolta quella sera su questo tema, AAV, *Fondo Gesuiti*, 41, non paginato.

ne d'obbedienza e sommessione alla Santa Sede» per evitare quanto accadde «in occasione delle notissime spiacevoli lunghissime controversie sui Riti Cinesi e malabarici»[53]. Pur non essendo specificamente diretta al mondo missionario, questa preoccupazione di Di Pietro che la restaurazione della nuova Compagnia avrebbe potuto finire con il riprodurre le medesime difficoltà della vecchia, proprio perché il papa non voleva esprimersi, ancora una volta, dopo secoli di polemiche, sui caratteri della Compagnia, corrispondeva bene anche alle preoccupazioni di Propaganda relative all'autonomia della Compagnia stessa nella giurisdizione missionaria.

Il mancato pronunciamento esplicito del pontefice non tardò a provocare lo scontento della Congregazione. Una documentazione particolarmente esemplare di questo disagio venne prodotta in occasione della rifondazione della missione del Madurai nel 1836, ventidue anni dopo la ricostituzione della Compagnia[54]. Da cinque anni era pontefice Gregorio XVI che era stato cardinal prefetto di Propaganda dal 1826 al 1831. Non c'è dubbio che egli fosse perfettamente a conoscenza di tutta la questione, tuttavia in quell'occasione egli chiese alla Congregazione di preparare un memoriale supportato da una nota d'archivio, cioè da una relazione storica[55]. Il memoriale, redatto dal cardinal Luigi Frezza, mostrava i progressi del 'risorgimento' gesuita che avevano recuperato molte missioni e si apprestavano ad estendersi ad altre. Ciò costituiva, secondo il cardinale, la prova del loro grande zelo nell'apostolato. Tuttavia se il fine che essi si proponevano era benemerito, i mezzi con i quali essi intendevano raggiungerlo «forse non sono i più giusti» e erano costati alla Compagnia un'avversione generalizzata. Non volere sottoporsi all'autorità di Propaganda, né alla gerarchia ecclesiastica dei paesi

[53] AAV, *Fondo Gesuiti*, 41, *Osservazioni sulla Minuta del Breve*, le frasi citate sono ai ff. [19-20].

[54] [Sul Madurai si veda ora S. Pavone, *The Province of Madurai Between the Old and New Society of Jesus*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, eds. R. A. Maryks – J. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 331-350 e Ead., *La continuità raccontata: la nuova missione del Madurai*, in P.-A. Fabre – P. Goujon – M. M. Morales, *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIIIe-XXe siècles)*, Rome, IHSI – EFR, 2020, pp. 503-512].

[55] I due documenti sono stati pubblicati da L. M. Cuña Ramos, *La Compagnia di Gesù sotto lo sguardo di Propaganda Fide. Due documenti inediti dell'Archivio private di Gregorio XVI*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», LXXXIV (2003), pp. 137-168. Sono conservati in APF, *Miscellanee Diverse*, vol. 42; una copia della nota d'archivio *Notizie estratte dall'Archivio di Propaganda intorno alla dipendenza e condotta de' Gesuiti nelle missioni* si trova anche in APF, *SC Missioni Miscellanee*, vol. 3, pp. 203r-241v. Di questo documento abbiamo parlato anche nel capitolo precedente.

ove operavano e neppure volere avere a che fare con altri ordini o con il clero secolare fece sì che «è massima ormai nelle bocche di tutti che i Gesuiti vogliono star soli». Di questo atteggiamento si ebbero molte testimonianze e prove e anche in quel momento, dopo la ricostituzione dell'ordine, i vicari apostolici non cessavano di denunciare episodi di non ottemperanza alle regole e di dimostrazione di autonomia, come il rifiuto di presentare i missionari ai vicari. Inoltre si continuava a non richiedere le facoltà spirituali a Propaganda. Addirittura si diceva che se un gesuita fosse stato nominato vescovo, verrebbe considerato un estraneo dall'ordine. Il rapporto chiedeva di sollecitare il generale a permettere ai missionari gesuiti di scambiare comunicazioni con Propaganda, a renderli soggetti ai vescovi per quanto atteneva alla loro giurisdizione, a sottometterli all'approvazione della Congregazione, a chiedere a quest'ultima le facoltà e, infine, a non opporsi pregiudizialmente ad assumere nelle missioni cariche vescovili o di vicari apostolici. Infine, visto che la questione si agitava intorno alla missione del Madurai, si ricordavano le bolle di Benedetto XIV di condanna dei riti cinesi e malabarici. Quindi, secondo il rapporto riservato presentato a Gregorio XVI, nel 1836 l'intervento pontificio avrebbe dovuto ovviare a una mancanza di direttive precise che non era stata fatta nella bolla di ricostituzione.

L'altro documento è un lungo e dettagliato riassunto storico delle contrapposizioni tra Propaganda e gesuiti, al tempo della vecchia Compagnia, sin dai primi decenni dell'esistenza della Congregazione nel XVII secolo. Esso mostra ciò che i gesuiti avrebbero dovuto fare rispetto alla giurisdizione di Propaganda secondo le prescrizioni e come si erano comportati. Non si manca di fare, anche qui, allusione al controllo sul Collegio germanico e ungarico sul quale si rivendicava la giurisdizione mista di Propaganda e del cardinale protettore. Anche dopo la ricostituzione della nuova Compagnia non risultava, secondo il rapporto, che i gesuiti avessero mai richiesto le facoltà a Propaganda e le due volte che la Congregazione si era occupata delle missioni gesuite nel 1817 e nel 1827, la prima relativa alla restituzione delle missioni nel Libano, la seconda sulla esistenza canonica dei gesuiti in Inghilterra negata dai vicari apostolici che li consideravano semplicemente clero secolare, Propaganda rispose rispettivamente *dilata* e *nihil innovandum*, cioè con un rinvio e con il mantenimento della situazione preesistente. Di conseguenza, il rapporto certificava la continuazione degli scarsi e non buoni rapporti tra Compagnia di Gesù e Propaganda (con frasi anche molto esplicite quali «l'erezione della propaganda non piacque ai padri della compagnia»), senza che nulla fosse stato espressamente affermato dopo la ricostituzione. Nei ventidue anni dopo la ricostituzione della nuova Compagnia questo comportamento di indipendenza giurisdizionale da Propaganda, secondo il rapporto, si era costantemente ripetuto sostanzial-

mente sugli stessi punti dell'epoca precedente, che abbiamo indicato più sopra. Tuttavia, affermava il cardinal Frezza, la bolla di rifondazione della Compagnia non accordava questa autonomia e questi pretesi privilegi che dovevano quindi ritenersi non esistenti e anzi dei veri abusi. Pertanto la Compagnia avrebbe dovuto esser richiamata a sottomettersi alla giurisdizione missionaria di Propaganda come tutti gli altri ordini religiosi, altrimenti si sarebbero riproposti tutti quei motivi che avevano portato all'ostilità verso la Compagnia. Tuttavia, come altri suoi predecessori, anche Gregorio XVI, l'ex prefetto di Propaganda Mauro Cappellari, alla fine non prese nessuna iniziativa e i due rapporti rimasero sepolti tra le carte dell'archivio della Congregazione.

Da tutta questa vicenda emerge come, tutto sommato, il cardinale Di Pietro non avesse tutti i torti a temere il risorgere dei vecchi problemi, qualora nella bolla di rifondazione non fossero stati esplicitamente indicati i limiti dell'autonomia della nuova Compagnia. Il fatto che nei documenti ufficiali non se ne facesse menzione rendeva possibile una doppia interpretazione del comportamento dei gesuiti: per Propaganda si trattava degli stessi abusi della vecchia Compagnia; per la nuova Compagnia erano diritti che, pur contestati, si erano mantenuti di fatto fino alla soppressione e che quindi, con la ricostituzione, potevano ritenersi, almeno come prassi, ancora vigenti. In verità, nel corso del XVII e del XVIII secolo, era stata espressa la dipendenza, relativamente all'attività di apostolato, di tutti i missionari secolari e regolari da Propaganda che doveva conceder loro le facoltà. Proprio per evitare ogni dubbio era stata aggiunta espressamente anche la Compagnia («missionarii sive saeculares sive regulares cuiuscumque ordinis atque instituti etiam Societatis Iesu»). Tuttavia, come abbiamo già detto nel capitolo precedente, di fronte al mancato rispetto dei gesuiti delle prescrizioni, il papa non aveva mai accolto le numerose denunce che Propaganda aveva fatto degli abusi dei gesuiti, né mai aveva emesso provvedimenti diretti, quindi ne aveva di fatto accettato l'esistenza.

Nel XIX secolo i rapporti tra la Compagnia e Propaganda furono sempre più formalizzati e in via di regolarizzazione, con l'affidamento ai gesuiti di varie prefetture. Addirittura nel 1836 Propaganda, il cui segretario era l'ex gesuita Angelo Mai, affidava il proprio Collegio Urbano alla direzione dei gesuiti, tra i quali anche Giovanni Antonio Grassi, uno di migliori frutti della generazione formatasi a Polock e a Stonyhurst che poi era approdato a Georgetown negli Stati Uniti[56]. Inoltre la situazione generale del mondo

[56] G. Pizzorusso, *Grassi, Giovanni Antonio*, in *DBI*, vol. LVIII, 2002, *ad vocem* [e ora Id., *The New World of the New Society of Jesus: Giovanni Antonio Grassi and his Notizie varie sullo stato presente della Repubblica degli Stati Uniti (1818)*, in *La Compagnie de Jésus des anciens*

missionario era ormai mutata: in un clima di risveglio apostolico molti nuovi spazi si aprirono all'evangelizzazione (il continente africano) da parte di nuove società missionarie, alcune delle quali però mostrarono poca resistenza all'impegno. Per i gesuiti si offrirono molti campi d'azione per rimettersi all'opera, in particolare dopo l'importante appello alle missioni del 1833 del generale Johannes Roothan «De missionum exterarum desiderio excitando», a volte riprendendo l'incarico per luoghi che avevano avuto in passato come la Cina, il Canada, le isole greche e altri. Ma la prudenza era anche l'ispiratrice della politica dei generali ottocenteschi della Compagnia, memori delle antiche vertenze, per non creare frizioni non solo con Propaganda, ma anche con gli altri ordini. Nel 1881 il generale Pierre Beckx rifiutò l'offerta del prefetto della Congregazione Giovanni Simeoni di inviare religiosi in nuove missioni per evitare che si dicesse «che vogliamo invadere tutto, dominare dappertutto», ma anche perché si proponevano ancora una volta difficoltà *in loco* tra il superiore della missione e il vicario di Propaganda[57].

Se leggiamo la nota storica preparata nel 1836 per il rapporto del cardinale Frezza che abbiamo sopra citato, vediamo che vi si richiamavano puntigliosamente, una per una, tutte le occasioni nelle quali, dalla fondazione della Congregazione nel 1622 in avanti, la Compagnia aveva violato, o ignorato, la giurisdizione di Propaganda fino ad affermare che la controversia dei riti non ci sarebbe stata se i gesuiti avessero seguito la Santa Sede e non il loro generale. Certamente, quel rapporto somiglia molto di più al dettagliato breve di soppressione di Clemente XIV che non alla stringata bolla di ricostituzione di Pio VII. Tuttavia, se leggiamo il documento come una testimonianza storica, seppur prodotta a fini polemici da un'istituzione come Propaganda, con cui i gesuiti per secoli avevano avuto rapporti non facili, vediamo come non ci sia miglior affermazione di questa in favore della continuità dell'intera storia della Compagnia e come in essa il periodo della soppressione appaia quasi una parentesi senza gran significato.

régimes au monde contemporain (XVIIIe-XXe siècles), eds. P.-A. Fabre – P. Goujon – M. M. Morales, Rome, IHSI – EFR, 2020, pp. 483-499].

[57] Su Roothan cfr. ora E. Colombo – M. Rocchini, *Ritorno alle missioni. Jan Philip Roothan, Gregorio XVI e le missioni della «Nuova» Compagnia di Gesù*, in *I gesuiti e i papi*, a cura di M. Catto – C. Ferlan, Bologna, Il Mulino, pp. 103-130. Su Beckx, C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, EFR, 1994, p. 302.

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI

Non sono stati inseriti i lemmi Propaganda e Roma per l'eccessivo numero di occorrenze.

TEMI E TESTI

Ultimi volumi pubblicati

177. *Donne e Inquisizione*, a cura di Marina Caffiero e Alessia Lirosi, 2019, pp. xxiv-232 (Seie "Religioni Frontiere Contaminazioni").
178. *Filelfo, le Marche, l'Europa. Un'esperienza di ricerca*, a cura di Silvia Fiaschi, 2018, pp. xviii-350, 24 tavv.
179. Giuseppe Frasso, *Una biblioteca, un bibliotecario e tre maestri*, a cura di Simona Brambilla e Andrea Canova, 2019, xvi-280.
180. Celio Secondo Curione, *Araneus seu de Providentia Dei*, edizione, traduzione e commento a cura di Damiano Mevoli, avvertenza di Angelo Romano, prefazione di Luca D'Ascia, postfazione di Lothar Vogel, 2019, pp. xxvi-146.
181. *Finis civitatis. Le frontiere della cittadinanza*, a cura di Marcella Aglietti, 2019, pp. xviii-190.
182. Lodovico Guicciardini, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi*, vol. I, *Introduzione e strumenti di lettura*, a cura di Dina Aristodemo, 2020, pp. xii-264, 8 tavv.
183. Lodovico Guicciardini, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi*, vol. II, *Edizione critica e Indici*, con le tavole a colori dall'edizione del 1588, a cura di Dina Aristodemo, 2020, pp. viii-690, 78 tavv.
184. *Biblioteche e saperi. Circolazione di libri e di idee tra età moderna e contemporanea*, a cura di Giovanna Granata, 2019, pp. x-314 (Serie "Testi e studi di storia delle idee e della cultura").
185. Martin Lutero, *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano*, a cura di Stefania Salvadori, 2019, pp. lviii-182.
186. Johann Crell, *De Deo et eius attributis*, a cura e con un saggio introduttivo di Roberto Torzini, 2019, pp. lxxxvi-394 (Serie "Sociniana").
187. Andrea Lamberti, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, 2020, pp. x-182(Serie "Testi e studi di storia delle idee e della cultura").
188. Lelio e Fausto Sozzini, *Le* Explicationes *giovannee*, a cura di Mario Biagioni, 2020, pp. xc-86.
189. Emanuele Cafagna, *Kant e la metafisica della forza. Un'interpretazione dei primi scritti*, 2020, pp. xviii-378.
190. Mario Fanti, *Voglia di Paradiso. Persone e fatti nella «invasione mistica» a Bologna fra Cinquecento e Seicento*, 2020, pp. xii-220.
191. Luca Oliva, *L'ontologia della materia. Giordano Bruno tra Otto e Novecento*, seconda edizione, 2020, pp. lii-252.
192. Laura Banella, *Rime e libri delle rime di Dante tra Medioevo e primo Rinascimento*, 2020, pp. xx-220.
193. *Paths in Free Will. Theology, Philosophy and Literature from the Late Middle Ages to the Reformation*, edited by Lorenzo Geri, Christian Houth Vrangbæk and Pasquale Terracciano, 2020, pp. xxii-170.
194. *Le vie della cittadinanza sociale in Europa (1848-1948)*, a cura di Carmelo Calabrò, 2020, pp. xiv-198.

196. *Dal paesaggio all'ambiente. Sentimento della natura nella tradizione poetica italiana*, a cura di Roberto Rea, 2020, pp. xiv-214.
197. *Memorie segrete. Una cronaca seicentesca del monastero di Santa Rosa di Viterbo*, a cura di Eleonora Rava, contributi di Attilio Bartoli Langeli e Filippo Sedda, premessa di Gabriella Zarri, 2020, pp. xxvi-294 (Serie "Scritture nel chiostro").
198. Giovanni Bonacina, *Tradizione e Restaurazione. Haller, Eckstein, Giuliano, Stahl, Bauer*, 2020, pp. xxiv-376.
199. Silvia Argurio, *Ars impossibilium. L'*Adynaton *poetico nel Medioevo italiano*, 2020, pp. xx-132.
200. Liviana Gazzetta, *Virgo et Sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra Ottocento e Novecento*, 2020, pp. x-150 (Serie "Donne Fedi Culture").
201. Francesco Lucioli, *Tramutazioni dell'*Orlando furioso. *Sulla ricezione del poema ariostesco*, 2020, pp. xiv-366.
202. *L'Inquisizione e gli ebrei. Nuove ricerche*, a cura di Marina Caffiero, con la collaborazione di Giuseppina Minchella, 2021, pp. xxii-182 (Serie "Religioni Frontiere Contaminazioni").
203. *Citizenship under Pressure. Naturalisation Policies from the Late XIX Century until the Aftermath of the World War I*, edited by Marcella Aglietti, 2021, pp. xviii-282.
204. *Padre Cosimo Berlinsani. Parroco, fondatore e maestro spirituale nella Roma del XVII secolo*, a cura di Emanuele Atzori, 2021, pp. xxii-178, 16 tavv.
205. *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di Paolo de Ceglia e Pierroberto Scaramella, 2021, pp. xxii-322, 16 tavv.
206. Annalisa Cipollone, *All'ombra di Dante. Bonagiunta da Lucca tra mondo romanzo, tradizione lirica ed enciclopedismo*, 2021, pp. xiv-198.
207. *Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia (1690-1815) / Diplomatische und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di Sieglinde Klettenhammer, Angelo Pagliardini, Silvia Tatti e Duccio Tongiorgi, 2021, pp. xvi-212.
208. Francesco Pucci, *Del regno di Christo*, a cura e con un saggio introduttivo di Gabriele Vecchione, 2021, pp. xliv-204.
209. Giovanni Pizzorusso, *Propaganda fide. I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, 2022, pp. xxxiv-434.
210. *Nel labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dalla tarda antichità all'età moderna*, a cura di Carlo Altini – Berenice Cavarra – Giovanni Cerro, 2021, pp. xviii-226.
211. Paolo Traniello, *Le opere e i libri. Foscolo, Leopardi, Manzoni alle soglie dell'editoria moderna*, 2021, pp. xii-196 (Serie "Testi e studi di storia delle idee e della cultura").
212. Zbigniew Ogonowski, *Socinianism. History, Views, Legacy*, introduction by Mario Biagioni, edited by Danilo Facca, 2021, pp. xxxiv-500 (Serie "Sociniana").
213. Giorgio Caravale, *Libri, uomini, idee. Studi su censura e Inquisizione nel Cinquecento*, 2021, pp. xx-308.
214. *La carità del vescovo nella Chiesa di Bologna. Istituzioni, iniziative, figure dal Medioevo al Concilio Vaticano II*, a cura di Paola Foschi, 2022, pp. xxii-214, 16 tavv.
215. Alessandro Vettori, *L'ascesa a Dio. Tipologie della preghiera nella* Commedia *di Dante*, traduzione di Paolo Scartoni, 2021, pp. xxvi-230.